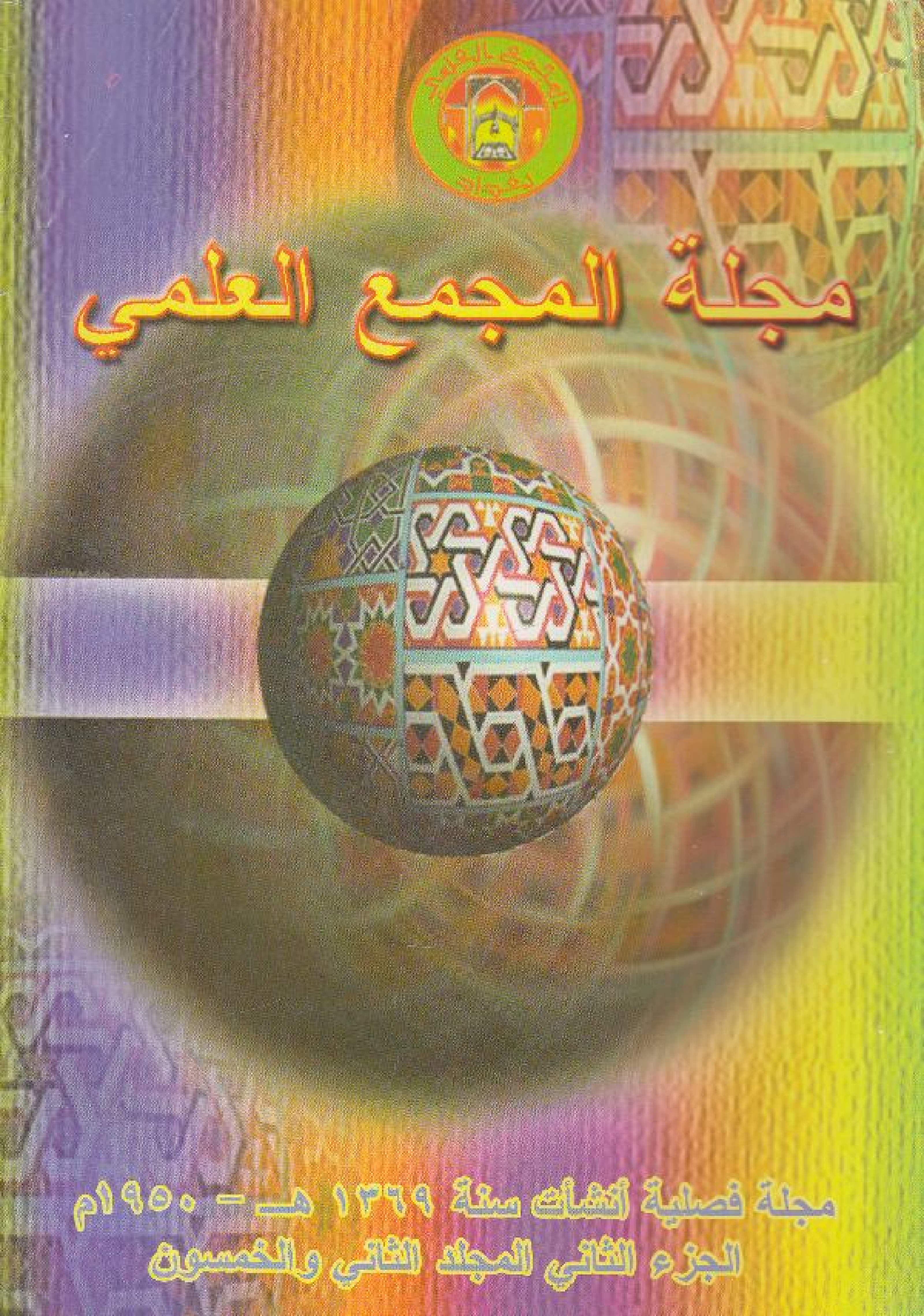

مجلة المجمع العلمي
مجلة فصلية أنشأت سنة ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠م
الجزء الثاني المجلد الثاني والخمسون



# مجلة المجمع العلمي



# الفهـرس

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

# نحو ثقافة تقانية معاصرة

أ. د. داخل حسن جريو

رئيس المجمع العلمي

**الملخص**

كانت العلوم والتقانة على مـــدى العصـــور المختلفـــة المحرك الأساس لأي تقدم إنساني ، فبدون نهضة علمية حقيقية لا يمكن إحراز أي تقدم في أي من مجالات الحياة المختلفة كما أصبحت العلوم والتقانة أحد أهم عناصر القوة والهيمنة والتسلط في عالمنا المعاصر . ولغرض تحقيق نهضة علمية شاملة لابد من بذل جهود حقيقية للارتقاء بمنظومات العلم والتقانـــة فـــي بلادنا ، ولتحقيق هذه النهضة لابد من نشر الوعـــي والثقافـــة العلمية والتقنية بين قطاعات المجتمع الواســعة كـــي تشـــارك بفاعلية في تحقيق نهضتها العلمية . تسلط هذه الدراسة الضـــوء على أهم جوانب الثقافة العلمية الواسعة وبعض سبل النـــهوض بها .

## المقدمة

أدى التقدم العلمي والتقاني في عصر المعلومات الى انتقال الاقتصاد في الدول الصناعية الكبرى من المرحلة الصناعية الى المرحلة ما بعد الصناعية وقد أدرك الكثير من هذه الدول ان التقدم العلمي والتقني قد لا يقود بالضرورة الى تحسين الحياة البشرية في جميع الأحوال بالاتجاهات التي يرغب فيها الناس ، فالإنجازات العلمية في تقانات المعلومات والاتصالات التي تسهم بفاعلية في النمو الاقتصادي وخلق فرص عمل جديدة وتحسين مستوى أداء الكثير من المؤسسات الإنتاجية والخدمية على حد السواء ، إلا أنها من جهة أخرى باتت تهدد النسيج الاجتماعي والقيم الإنسانية المتوارثة خلال سنين طوال للكثير من الأمم والشعوب الأمر الذي أدى الى بروز جماعات مناهضة لبعض آثار التقدم العلمي والتقني في تلك المجتمعات ولاسيما الآثار المترتبة على تقانات الهندسة الوراثية والتقانات النووية والتقانات الإحيائية ، والدعوة الى اعتماد معايير مهنية وأخلاقية في مجال البحث العلمي وكيفية توظيف نتائجه لمصلحة الجنس البشري [١] . وهذا يدعو الى بذل جهود حقيقية لنشر الوعي والثقافة العلمية بين الناس ، اذ أثبتت الوقائع ان الشعوب ذات الثقافة العلمية الواسعة اقدر من سواها لتوظيف معطيات العلوم ونتائجها والتقانة في خدمة مجتمعاتها والتصدي لكل ما قد يترتب على هذه النتائج من مشاكل ومعضلات أخلاقية وما سواها ، اذ ان الثقافة العلمية الواسعة تمكن المواطنين إدراك الكثير من من الأمور التي قد تترتب على هذا التطور العلمي أو ذاك ، كما تمكنهم من إجراء الحوار الفاعل والبناء مع العلماء والتقنيين المسؤولين

المباشرين عن تطوير العلوم والتقانات المختلفة بهدف بلورة اتجاهـات البحوث والدراسات العلمية بما يعود على منفعة مجتمعاتهم ، والاهم من كل ذلك التأثير في قادة بلدانهم المسؤولين عن تحويل نشاطات البحـث العلمي ورسم السياسات العلمية والتقنية في بلدانهم ولاسيما في البلـدان الديمقراطية التي يُعول عليها السياسيون لكسب أصوات مواطنيهم للبقاء في السلطة [٢] . كما يلاحظ ان الـدول الصناعيـة الكـبرى تسـعى باستمرار الى توظيف قدراتها العلمية والتقنيـة للهيمنـة علـى اكـبر الحصص لتسويق منتجاتها في الأسواق العالمية وذلك بتامين جودة هذه المنتجات وتخفيض أسعارها من جهة، وسرعة إيصالها الى الزبائن من جهة أخرى. لذا يلاحظ ان هناك سباقا محموما بين هذه الدول يصل الى تجسس بعضها على البعض الآخر إذ وظفت أجهزتها المخابراتية لـهذا الغرض تجاه الدول الأخر صديقة كانت لها أو غير ذلك ولاسيما فـي مجالات الصناعات المتقدمة التي تستند بقـوة الـى العلـوم الحديثـة والتقانات المتطورة . أي بأختصار شديد ان الدول الصناعية الكـبرى تسعى الى إحكام قبضتها على أهم مفاتيح العلـم والتقانـة وتوظيفـها لمصلحتها دون أي اكتراث لمصالح الآخرين ، وها هي اليـوم تتشـدد اكثر فاكثر بمنع انتقال بعض حلقات العلوم والتقانة الحديثة تحت سـتار حقوق الملكية الفكرية الى الدول النامية عامة والدول العربية والإسلامية بخاصة ، ولاسيما الدول التي تنتهج منهجا فكريا وعلميا باستقلالية بعيدة عن مصالح هذه الدول .

## الثقافة العلمية

على الرغم من تقدم العلوم والتقانة وأثرها البالغ في التنمية وانعكاساتها المهمة والخطيرة أحيانا في الحياة المعاصرة ، إلا ان هناك قطاعات واسعة من الناس ليس في مجتمعات البلدان النامية فقط ، وانما في ارقى الدول الصناعية بما في ذلك الولايات المتحدة الأميركية التي تعد اكثر دول العالم المتقدمة علميا وتقنيا ، لا تدرك أساسيات العلوم والتقانة وتأثيراتها البالغة في الحياة الإنسانية . أي انهم غير متعلمين بما يكفي لتقدير أهمية هذه القضية المصيرية او تلك المسالة التي قد تؤثر في البيئة او صحة الإنسان او تهدد النسيج الاجتماعي او الأخلاق العامة والمعتقدات وسواها ، والناس عموما سعداء بالإفادة من معطيات العلوم ونتائج التقانة بتسهيل متطلبات حياتهم العادية غير مبالين ببعض نتائجها السلبية . وهذا أمر يتطلب العناية والرعاية لزيادة الوعي العلمي والتقني بين الناس باستخدام جميع الوسائل المتوفرة .

يعتمد الوعي العلمي على الثقافة العلمية التي يكتسبها الناس في مراحل تعليمهم المختلفة بدءا بالدراسة الابتدائية وانتهاء بالدراسة الجامعية . لذا فان زيادة الوعي العلمي يتطلب حتما إعادة نظر جادة بمفردات المناهج الدراسية في المراحل التعليمية المختلفة وترابطها بصورة منطقية لإكساب الطلبة بعض المهارات التقنية وأساسيات العلوم وإدراك تأثيراتها في مناحي الحياة المختلفة ، إضافة الى نشأة هذه العلوم والتقانات ومراحل تطورها في إطار الجهد الإنساني المشترك لجميع شعوب وأمم العالم المختلفة ، والتأكيد على أخلاق المهن العلمية والتقنية وابراز تأثير العلماء والتقنيين في نهضة بلدانهم وتقدمها . ولا

يمكن تحقيق ذلك إلا بتدريس مقررات دراسية بمستويات مختلفة في كل مرحلة دراسية وطبيعتها بهدف تعريف الطلبة بمبادئ العلوم المختلفة وأساسيات التقانة بإطارها العام والشامل فضلا عن تدريس العلوم في إطارها التخصصي والدقيق المعمول به حاليا في مدارسنا وجامعاتنا .

يشير الكثير من الاقتصاديين الى ان تحسين معيشة الناس بات يعتمد كثيراً على القدرة في إدارة المعرفة وتوجيهها توجيها سليما للإسهام في إيجاد حلولا ناجحة بحل مشكلات التنمية والعمل على ازدهار هذه التنمية بصورة مستدامة ، وهو أمر يتطلب تنمية القدرات العلمية والمهارية لعموم المواطنين ، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا باعتماد نظم تعليمية راقية ومتطورة وذات كفاية أداء عالية يمكن ان تسهم في تخريج ملاكات علمية وتقنية رفيعة المستوى العلمي وواسعة الاطلاع والثقافة ومدركة لحاجات شعوبها وتطلعها المشروع لامتلاك ناصية العلم وحلقات التقانة المتقدمة والقادرة على توظيفها بكفاية عالية لحل المعضلات التي تواجهها بلدانها في مراحل تطور حياتها المختلفة . وهذا يتطلب توسيع قاعدة المعرفة العلمية على أوسع نطاق ممكن وتبسيط مفردات العلوم والتقانة وخلق لغة حوار علمي مستمر بين القادة العلميين والتقنيين وعموم أفراد المجتمع وبما يعود بالمنفعة المشتركة عليهم جميعا .

تشير التحليلات الاقتصادية في الكثير من البلدان الى الارتباط الوثيق بين حجم النمو الاقتصادي وحجم الاستثمارات في التعليم عامة والتعليم الهندسي والتقني خاصة ، اذ يلاحظ انه كلما ازداد عدد المهندسين والتقنيين في بلد من البلدان ازدادت وتأثر التقدم في ذلك البلد ، والعكس صحيح أيضا .

وهذا يتطلب رصد التخصيصات المالية اللازمة للارتقاء بالتعليم برمته وعلى ان يراعى في ذلك اعتماد برامج ونظم تعليمية راقية وذات جودة عالية وكفاية أداء متميزة ، وان ترتبط ارتباطا وثيقا بسوق العمل وإدراك حاجاته بدقة .

## الثقافة التقنية

يمكن فهم التقانة على انها عملية قيام الإنسان بتسخير الطبيعة لتحقيق حاجاته ورغباته بوسائل عديدة لتحويل الأفكار الى منتجات صناعية او زراعية او دوائية وغيرها . وعملية تحويل الأفكار هذه تتطلب قدرا من المعرفة العلمية وأساليب ووسائل نظم لصنع هذه المنتجات ودرجة عالية من قدرات الخلق والإبداع والابتكار وبنى تحتية متطورة قادرة على توظيف الإبداع ومنجزات العلم ونتائج البحث العلمي بصورة فاعلة .

والتقانة هي نتاج مزيج من العلوم الأساسية والعلوم الهندسية ، ويعود تاريخ التقانة الى بداية العصر الحجري عندما استخدم الإنسان القديم الحجر أداة لتحقيق بعض أغراضه ، ويمكن تقسيم تاريخ التقانة على أربعة عصور متميزة بانجازتها التقنية هي :

١. العصر الحجري القديم الذي يعود تاريخه الى قرابة ٢,٥ مليون سنة .
٢. العصر الحجري الحديث الذي يعود تاريخه الى قرابة ٩٠٠٠ سنة قبل الميلاد .
٣. العصر الزراعي الذي يعود تاريخه الى الألفية الرابعة قبل الميلاد عندما اخترع الإنسان المحراث أداة في الزراعة .

٤. العصر الصناعي الذي يعود تاريخه الى قرابة ٢٥٠ سنة منصرمة .

وتتداخل هذه العصور مع بعضها أحيانا ، فالعصر الزراعي يتداخل مع العصر الصناعي إلا ان السمة البارزة في العصر الصناعي هي تقانات الصناعة الواسعة الإنتاج مقارنة بما عليه الحال في العصر الزراعي ، والعكس صحيح أيضا أي ان السمة البارزة في العصر الزراعي هي كثرة العاملين في القطاع الزراعي .

اما تاريخ الهندسة فيمكن تقسيمه على أربعة عصور متميزة [٣] :

١. عصر ما قبل الثورة العلمية يشتمل على جميع عصور الحضارات القديمة أي حضارات وادي النيل ووادي الرافدين وحضارة اليونان وبلاد الرومان والحضارات الهندية والصينية والفارسية والإسلامية .

٢. عصر الثورة الصناعية من القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر الميلادي إذ أصبحت مهنة الهندسة تستند الى العلوم اكثر من استنادها الى الفنون .

٣. عصر الثورة الصناعية الثانية من بداية القرن التاسع عشر الى ما قبل بداية الحرب العالمية الثانية إذ أنجز المهندسون الكيميائيون والكهربائيون وغيرهم توليد القدرة الكهربائية ومنظومات الاتصالات وصناعة السيارات والطائرات .

٤. عصر الثورة المعلوماتية الذي شهد تطورات هندسية كبرى بعد الحرب العالمية الثانية أبرزها صناعة الحواسيب والصناعات الإلكترونية الدقيقة ومنظومات المعلومات والاتصالات .

وتعنى الهندسة بتحويل المعرفة العلمية الى منتجات علمية

بوساطة منظومات التصاميم المبدعة ووسائل ومعدات الإنتاج الواسعة النطاق .

ونظرا لما للتقانة من أهمية بالغة في حياة الأمم في جميع مناحي الحياة ، فإنها بالضرورة تدعو الى تبسيط مفاهيمها وإعمامها على الناس على نطاق واسع بجميع السبل الممكنة للإفادة منها . ويقصد بالثقافة التقنية معرفة بسيطة بتاريخ العلوم والتقانة وتطورها في المراحل التاريخية المختلفة وتأثير الأمم والشعوب المختلفة وإسهاماتها في هذا التطور . فالتقانة مثلا مرت بعصور مختلفة هي العصر الحجري والعصر الحديدي والعصر النحاسي وعصر النهضة الصناعية وعصر الثورة المعلوماتية التي نعيشها الآن . وقد كان العراق مهد كما هو مهد الحضارة الإنسانية كما تدل على ذلك الوقائع التاريخية المختلفة التي تشيد بإنجازات سكان العراق القدماء الماثلة شواخصها حتى يومنا هذا .

ويقصد بالثقافة التقنية أيضا الفهم الواسع لمبادئ التقانة بصورتها البسيطة وفهم انعكاسات التقانة على حركة تطور المجتمع وتنميته وتحقيق رفاهيته ، وتأثيراتها في البيئة والعلاقات الاجتماعية المختلفة . ولعل افضل وسيلة لتحقيق هذا تدريس مقرر دراسي لطلبة المدارس الثانوية خاص بالثقافة التقنية .

وربما يكون الوقت قد حان الآن لإنشاء متحف خاص بالمنجزات العلمية والتقنية على غرار ما هو موجود في دول العالم المتقدمة . تعرض في هذا المتحف ابرز الإنجازات العلمية والتقنية عبر العصور المختلفة عامة وإنجازات العلماء العرب والعراقيين خاصة لتكون بذلك شاهدا حيا على عظمة إنسان العراق العظيم الذي يعود اليه

الفضل بإرساء دعائم الحضارة الإنسانية عندما كانت شعوب عديدة تغط في سبات عميق .

ولا شك في نشر الثقافة التقنية إنما يتطلب أولا رصد التخصيصات المالية اللازمة لتحقيق هذا الغرض ، ومن ثم إعداد الملاكات العلمية والتقنية القادرة على أداء هذه المهام بكفاية عالية ، وكذلك إعداد مفردات مناهج الثقافة التقنية بصورة جيدة بالإفادة من تجارب الآخرين بعقل مفتوح ورؤية ثاقبة واعتماد سياسات تقنية رشيدة وبما يعود بالنفع على المجتمع بهدف تحقيق نهضة علمية وتقنية لبلادنا الناهضة بإذن الله .

## الثقافة الرقمية

أدت منظومات المعلومات والاتصالات عامة وشبكة الإنترنت خاصة الى تأثيرات علمية واجتماعية واقتصادية وثقافية في جميع مناحي الحياة في دول العالم المختلفة المتقدمة والنامية منها على السواء . ففي مجال التعليم مثلاً ساعدت الشبكة على تطوير التعليم عن بعد إذ اصبح التعليم عن بعد متاحاً لجميع الناس في أي مكان وأي زمان ، وبذلك انتشرت الجامعات المفتوحة ، واصبح التعليم الافتراضي والتعليم الإلكتروني رافداً من روافد التعليم في الكثير من دول العالم . وأصبحت التجارة الإلكترونية حقيقة قائمة في دول العالم المختلفة ، وهي آخذة بالاتساع عاماً بعد آخر . كما ازداد استخدام تقانات المعلومات والاتصالات في قطاعات الصحة والسياحة والخدمة الاجتماعية وغيرها ، وخلاصة القول ان تقانات المعلومات والاتصالات أضحت وسيلة من وسائل الحياة المعاصرة لا يمكن الاستغناء عنها بأي

حال من الأحوال ، وهذا أمر يتطلب من جميع أفراد المجتمع الإلمـــام ومعـرفة أساسيات هذه التقانة وإدراك أهميتها وتعلم سبل الإفادة منـــها [٤] . ولتحقيق هذا الهدف فانه يتطلب نشر الثقافة الرقمية بيـن أوسـع قطاعات المجتمع ولاسيما قطاعات النساء والمجتمعات الريفيـــة التـي تعاني من حرمان شديد في هذا المجال وكذلك الفئات العمرية فوق سـن الأربعين سنة إذ يلاحظ تخوف الكثير من أفرادها مـــن التعـــامل مـع المنظومات الحاسوبية وشبكات المعلومات . وفي المدن ( حتـــى فـي الدول الصناعية ) يلاحظ حرمان الفئات الفقيرة مـــن خدمــات شـبكة الإنترنت .

وعلى صعيد العالم يلاحظ ان هناك انقساما حادا فـــي مجـال المعلوماتية إذ تمتلك الدول الصناعية في أوربا وأمريكا الشمالية واليابان وجنوب شرقي آسيا ما نسبته ٩٧% من مواقع شبكة الإنترنت و ٩٢% من إجمالي إنتاج واستخدام الحواسيب وخدماتها و ٨٦% من إجمـــالي مستخدمي شبكة الإنترنت في العالم . فعلـــى ســـبيل المثـــال ان عـــدد مستخدمي شبكة الإنترنت في السويد يفوق عددهم في قـــارة أفريقيـــا . وفي دراسة أجراها الاتحاد الأوربي عام ١٩٩٩ وجد ان ثلثي ســـكان السويد والدنمارك وفنلندة لديهم اتصال بشبكة الإنترنت مقـــابل عشـــر السكان في دول البحر المتوسط [٥] . كما تشير الدراسات الى ان ثلثـي السكان المرتبطين بشبكة الإنترنت في العالم يعيشون في خمسة أقطـــار هي : الولايات المتحدة الأمريكية واليابان وبريطانيا وكندا وألمانيا .

وقد نجم عن هذا الانقسام الحاد في امتلاك تقانـــة المعلومـــات والإفادة منها في الأغراض المختلفة تفاوتا حادا في الثقافة الرقمية بيـــن مواطني عالم الشمال ومواطني عالم الجنوب ، وهو أمـــر يتطلـــب ان

تحث دول الجنوب الخطى لإغلاق الفجوة الرقمية الآخذة بالاتساع بينها وبين الدول المتقدمة وذلك باتخاذ الإجراءات اللازمة لمحو الأمية الحاسوبية بين مواطنيها بكل السبل الممكنة والعمل على نشر الثقافة المعلومات والاتصالات أو ما بات يعرف بالثقافة الرقمية .

ولغرض نشر الثقافة الرقمية نقترح الآتي :

١. نشر الثقافة الرقمية في جميع المراحل الدراسية بصورة منهجية ومنتظمة ومناسبة لمختلف الفئات العمرية .

٢. إلزام جميع المعلمين والمدرسين والملاكات الجامعية بالإلمام بأساسيات تقانات المعلومات والاتصالات ومنظومات المعلومات والتعامل معها بصورة علمية ، وذلك بخطة علمية يتم تنفيذها في إطار زمني محدد .

٣. إقامة مراكز معلوماتية مزودة بحواسيب وشبكة معلومات في المناطق الشعبية ذات الكثافة السكانية العالية والإمكانات المادية المحدودة .

٤. إقامة مراكز معلومات واتصالات في المناطق الريفية التي تفتقر غالباً الى وسائل المعلومات والاتصالات الحديثة .

٥. تشجيع الفئات العمرية فوق سن الأربعين سنة على استخدام تقانات المعلومات والاتصالات .

٦. تشجيع النساء في مجالات الحياة المختلفة على الإفادة من تقانات المعلومات والاتصالات .

وبذلك نكون قد خطونا حقاً باتجاه محو الأمية الحاسوبية ونشر الثقافة الرقمية التي لم تعد ترفاً في الحياة المعاصرة ، بل باتت تشكل أحد أهم مرتكزات النهضة الحديثة لأي أمة من الأمم تنشد التقدم والازدهار والرفاهية لشعوبها .

## الثقافة الإعلامية

يعد الحصول على المعلومات العلمية مفتاحاً رئيساً يمكن من خلاله ان يفهم الناس التطورات العلمية وانعكاساتها على الحياة البشرية ومواجهة التحديات التي تترتب على ذلك والتي منها على سبيل المثال لا الحصر نتائج البحوث والدراسات البيئية ولاسيما ما يتعلق منها بظاهرة الانحباس الحراري والتنوع الإحيائي والحفاظ على نقاء البيئة من التلوث بأنواعه المختلفة، وكذلك الحفاظ على بعض مخلوقات الله من الانقراض وتامين التوازن البيئي المطلوب للحيوان والنبات على السواء . ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بنشر الوعي العلمي والثقافة المعرفية الواسعة لتامين مشاركة واسعة من قطاعات المجتمع المختلفة برسم السياسات العلمية الرشيدة لبلدانهم وعدم حصر هذه المسؤوليات الجسيمة بالعلماء والتقنيين فقط . وهذا يتطلب مد الجسور بين العلماء والتقنيين والمراكز الثقافية ذات النفع العام من جهة أخرى ، بهدف بلورة ورسم السياسات العلمية السليمة التي تصب في مصلحة المجتمع وتقدمه ورقيه وحمايته من أية آثار خطيرة قد تنجم عن سوء تطوير تقانات ضارة أو سوء توظيف معطيات علمية في مجالات قد تتعارض مع قيم المجتمع وأخلاقه ومعتقداته ، وهذا يتطلب العناية بالثقافة الإعلامية .

يقصد بالثقافة الإعلامية القدرة على الحصول على المعلومات وتحليليها ونقلها بأشكال متعددة للإفادة منها . ولا تختلف الثقافة الإعلامية الرقمية عن الثقافة الإعلامية التقليدية ، كلاهما يتوجهان لتثقيف المواطن وتزويده بالمعلومات في صفوف المعرفة المختلفة .

قام العديد من دول العالم المختلفة بإدخال مادة الثقافة الإعلاميـة ضمن مناهج الدراسة الثانوية بوصفها أحد متطلبات استكمال شـــخصية الطالب المؤهل علمياً والقادر على التواصل مع أفراد مجتمعه تواصـــلاً علمياً وحضارياً في إطار التطورات العلمية والتقنيـــة ذات الإيقاعـــات السريعة في حياتنا المعاصرة [٦] .

## الخاتمة

أصبحت العلوم والتقانـــة الحديثة اكثر رقيـــاً واكـــثر تطـــوراً وإنتاجية ، إلا أنها أصبحت في الوقت ذاته اقل ارتباطاً بالناس العـــاديين في مجالات الحياة المختلفة ، أي ان هناك فجوة بين العلم والنـــــاس ان جاز التعبير حتى في بلدان العالم المتقدمة علمياً ، الأمر الذي يتطلـــــب دراسة أسباب هذه الفجوة بين العلم والمجتمع وسبل معالجتها كي يصبح العلم اكثر وجوداً في فكر فئات المجتمع المختلفة . ويلاحظ انه بســـبب هذه الفجوة ان العلماء وبرغم إنجازاتهم العظيمة في حياتنا المعـــاصرة، لا يتمتعون بالتأثير المناسب في مجتمعاتهم الذي يتمتع به رجال الديـــن ورجال السياسة والأدب والفن في مجالات الحياة المختلفة .

ولتجسير الفجوة بين العلماء ومجتمعاتهم لا بد ان تبذل جـــهودا حقيقية للارتقاء بالثقافة العلمية والتقنية لجميع أفراد المجتمـــع وابـــراز تأثير العلماء في بناء نهضة بلادهم العلمية وانعكاسات هذه النهضة على تنمية قدرات شعوبهم الاقتصادية وتحسين ظروف معيشـــتها وصيانـــة أمنها في عالم تسعى فيه الكثير من الدول للهيمنـــــة والسـيطرة علـــى مقدرات دول أخرى بدوافع وذرائع شتى لها أول وليس لها آخر .

وقد أكد ديننا الإسلامي الحنيف على مكانة العلم والعلماء في اكثر من مكان في القرآن الكريم بقوله تعالى " يَرفَع اللهُ الذيـنَ آمَنُوا منكُم والَّذينَ أُوتُوا العلمَ دَرَجات " (سورة المجادلة : آية ١١) ، وقوله تعالى " هَلْ يَستَوي الَّذينَ يَعلَمُونَ والَّذينَ لا يَعلَمُونْ " ( سورة الزمر : آية ٩) .

ومن جهة أخرى لا بد أن يسعى العلماء الى مد الجسور مع مجتمعاتهم والابتعاد عن أجواء العزلة والأبراج العاجية لأي سبب وتحت أية مسميات ربما بدعاوى الهيبة العلمية او ما شابه ذلك . وان تسعى الجامعات والمؤسسات العلمية المختلفة الى نشر الثقافة العلمية والتقنية بكل الوسائل الممكنة وعلى كافة المستويات ولجميع فئات الناس ليدركوا أهمية العلم وتأثيراته الواسعة في حياتنا المعاصرة .

المصادر :


1. Sydeny bremer
The Impact of Society on Science
Science magazine, vol. 282, Issve 5393, 1411 – 1412, 20 November 1998, U.S.A.
2. Doniel Yankelovick
Winning Greater Influence for science Issuse in science and technology online, summer 2003, U.S.A.

٣. جريو ، داخل حسن
الهندسة والتقانة وآفاق المستقبل
منشورات المجمع العلمي ، بغداد ٢٠٠٤ .
٤. جريو ، داخل حسن المثقف العربي والتحديات المعاصرة
منشورات المجمع العلمي ، بغداد ٢٠٠٤ .

5. Pippa Norris
The World wide Digital Divide, www. Pippanorris.com
7. KathleenTyner
Acces in a Digital Age
Media Literacy Review, center for Advanced Technology in Education, University of oregan, 1994, U.S.A.

# (( الخنثى في الطب والفقه والتراث ))*

الدكتور محمود الحاج قاسم محمد

**الملخص :**

**الغاية من البحث :** عرض آراء الأطباء والفقهاء العرب والمسلمين حول الخنثى ، وتسجيل الحالات المشخصة لديهم .

**الطريقة :**

**أولاً:** ابتدأ البحث بدراسة طبية حديثة حول المفهوم الطبي الحديث للخنثى

**ثانياً:** استعرض البحث آراء الأطباء العرب والمسلمين حول الخنثى . وقد تناولوا ذلك بشكل مفصل فعددوا أنواعه وعلاجه جراحياً ، إلا ان عدم معرفتهم بالمجهر والكروموسومات جعل معلوماتهم تقتصر على الظاهر من العلامات وهذا لاشك حدد معلوماتهم فلم يستطيعوا التفريق بين الخنثى الحقيقية وغير الحقيقية .

ولدى استعراضنا لكتب السير والتراث الإسلامي للفترة من بين ٧٠٠ ـ ١٤٠٠م لم نعثر سوى على خمسة حالات خنثى موثقة .

**ثالثاً :** كما احتوى البحث آراء الفقهاء والمحدثين المسلمين حول الموضوع ، مما يدل على مشاهداتهم لحالات متعددة لم تسجل .

**النتائج :** تدل آراء الأطباء العرب والمسلمين حول الخنثى معرفتهم العميقة وتشخيصهم الدقيق واهتمام المؤرخين العرب والمسلمين بتسجيل الحالات المشخصة والتي تشكل بدايات السجل الطبي بالنسبة لهذا الموضوع .

---

* الخنثى في اللغة : (( الذي لا يخلص لذكر ولا أنثى ، ورجل خنثى له ما للرجال والنساء جميعاً. والجمع خناثى مثل ( حبالى ) . وخنث الرجل وتخنث تثنى وتكسر )) .
( ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم : لسان العرب المحيط ـ اعداد وتصنيف يوسف خياط ، دار لسان العرب ، بيروت بدون تاريخ المجلد ١ ، ص ٩٠٨ .

المقدمة :

سيكون تناولنا لمسألة الخنثى* ضمن ستة محاور هي على التوالي :

**المحور الأول** : المفهوم الطبي الحديث للخنثى[1]

يقسم الأطباء اليوم الخنثى على قسمين :

**القسم الأول ـ الخنثى الحقيقة True Hermaphrodite :**

إن الخنثى الحقيقة نادرة الوجود جدا كما يقول البروفيسور كيث مور[2] ، والمقصود بالخنثى الحقيقة (( هي تلك التي تجمع جهازي الذكورة والأنوثة معا ، وبالذات أن توجد لديها مبيض وخصية ، وقد تكون الأعضاء التناسلية الظاهرة لديها لأنثى أو لذكر أو لكليهما معا )).

وأما التحديد الطبي والعلمي للخنثى فيكون على ثلاثة مستويات :

**١ ـ المستوى الصبغي أو الكرموسومي (Chromosomal Ser) :**

التفريق الجنسي على هذا المستوى يتبين عند التقاء الحيوان المنوي مع البيضة . فإذا لقح الكرموسوم الذكري ( Y ) البويضة كان الجنين ذكرا ( XY ) ، وإذا لقح الكرموسوم الأنثوي ( X ) البويضة كان الجنين أنثى ( XX ) .

**٢ ـ مستوى الأعضاء التناسلية الباطنة والظاهرة** : إن الذكر والأنثى يتميزان بجهاز داخلي وأعضاء ظاهرة مختلفة .

**القسم الثاني ـ الخنثى الكاذبة Pseudo Hermaphrodite :**

وهذه الحالات أكثر انتشاراً من حالات الخنثى الحقيقية ، وكما يقول البروفيسور كيث مور ، تحدث حالة واحدة بين كل خمس وعشرين ألف ولادة[3] . وفي هذه الحالة تكون الغدة التناسلية إما مبيضاً وأما خصية ولا يجتمعان معاً أبداً . بينما تكون الأعضاء التناسلية الظاهرية على العكس مما عليه الغدة التناسلية ، فبينما تكون الغدة مثلاً غدة أنثى ( مبيضاً ) تكون الأعضاء التناسلية الظاهرية شبيهة بأعضاء الذكر ... أو بالعكس

حيث الغدة غدة ذكر ( خصية ) وتكون الأعضـــاء التناسـلية لأنثـــى

والخنثى الكاذبة ( غير حقيقية ) نوعان :

**١ . الخنثى غير الحقيقية التي أصلها أنثى وظاهرها ذكر : فهي أنثـــى** على مستوى الصبغيات ( كرموسومات ) ، لها كرموســـــومات أنوثـة ( XX ) وهي أنثى على مستوى الغدة التناسلية ولها مبيـــض . ولكـن بسبب إفراز هرمون الذكورة من الغدة الكظرية ( فوق الكلية ) يتجه خط سير الأعضاء الظاهرة نحو الذكورة .

وعند البلوغ وبدء نشاطي الغدة النخامية والمبيض تظهر على هذا الطفل آثار الأنوثة ، ويقتضي الحال تدخل الطبيب لتحويل الذكر إلـــى أنثـــى تصحيحاً للوضع الطبيعي .

٢ . الخنثى غير الحقيقة التي أصلها ذكر وظاهرها أنثى : فهي ذكـــر على مستوى الصبغيات ، لها كرموســـومات ذكـورة ( XY ) وعلـــى مستوى الغدة التناسلية التي تكون الخصية لا مبيضاً ، ولكن أعضـــاءه الظاهرة بشكل أنثى . وهذه الحالة أندر من سابقتها ولها أسباب مختلفــة منها ( أسباب وراثية أو حدوث ورم في الغدة الكظرية ، أو تنــاول الأم لهرمونات الأنوثة أثناء الحمل ) .

**المحور الثاني : آراء الأطباء العرب والمسلمين حول الخنثى**

تناول الأطباء العرب والمسلمون مسألة الخنثى ، إلا أن عدم معرفتـــهم بالمجهر الكرموسومات جعل معلوماتهم تقتصــر علـــى الظـاهر مـن العلامات على الجسم والأعضاء التناسلية ، وهذا لاشك حدد معلوماتــهم فلم يستطيعوا التفريق بين الخنثى الحقيقية وغير الحقيقية ، نذكر فيما يلي رأي ثلاثة منهم :

١ . **يقول علي ابن العباس المجوّسي :**

(( إن الخنثى علة طبيعية وهي علة قبيحة في الرجال والنساء ويتولد معه أنواع ثلاثة في الرجال وواحدة في النساء . فالنوع الأول الذي في الرجال فربما ظهر مما يلي العانة أو في وسط جلدة الخصى جسم بين الانثيين شكله شكل رحم المرأة فيه شعر . والنوع الثاني يكون على مثال هذا الشكل في بعضهم ويسيل منه البول . أما في النساء فانه يكون فوق حر المرأة كبيراً على العانة كمذاكير الرجل ويكن فيه ثلاثة أجسام ناتئة الى خارج أحدها شبيه بالقضيب والجسمان الباقيان الإنثيان . وأما النوع الذي يكون في الرجال ويخرج منه البول فلا علاج له ولا بوء ، وأما الأنواع الباقية فإنها تعالج بالقطع والإنذار ثم يعالج الجراحات حتى يبرأ ))[٤] .

٢ . **يقول ابن سينا في فصل في الخنثى :**

(( ممن هو خنثى من لا عضو الرجال له ولا عضو النساء ، ومنهم من له كلاهما لكن أحدهما خفي وأضعف أو خفي والآخر بالخلاف ويبول من أحدهما دون الآخر ، ومنهم من كلاهما فيه سواء . وقد بلغني أن منهم من يأتي ويؤتي وقلما أصدّق هذا البلاغ ، وكثيراً ما يعالجون بقطع العضو الأخفى وتدبير جراحته ))[٥] .

٣ . **يقول الزهراوي في علاج الخنثى :**

(( الخنثى يكون في الرجال على نوعين أحدهما أنه يظهر فيما يلي الفضاء أو في جلدة الخصى فيما بين الأنثيين شكل كأنه فرج أمرأة فيه شعر وقد يسيل البول من الذي يكون في جلدة الخصى ، وأما في النساء فنوع واحد ويكون فوق الفرج على العانة كمذاكير الرجل صغار البتة ناتية الى خارج أحدهما كأنه قضيب الرجل والاثنان كالأنثيين .

وعلاج الأنواع الثلاثة ، النوعان من الرجال والنوع من النساء ، ينبغي أن تقطع تلك اللحوم الزائدة حتى يعفى أثرها ، ثم تعالجها بعلاج سائر الجراحات حتى يبرأ ، وأما النوع الثاني من الرجال الذي يخرج منه البول يكون في جلدة الخصى فليس فيه عمر ولا منه برء البتة )) .

ويقول الزهراوي أيضا في فصل قطع البظر :

(( البظر ربما زاد في القدر على الأمر الطبيعي حتى يسمج ويقبح منظره ، وقد يعظم في بعض النساء حتى ينتثر مثل الرجال ويصير الى الجماع ، فينبغي أن تمسك فضل البظر بيدك أو بصنارة وتقطعه ، ولا تمضي في القطع ولا سيما في عمق الأصل لئلا يعرض نزف ))[6] .

## المحور الثالث : الخنثى عند الفقهاء المسلمين

لقد أسهب الفقهاء المسلمون الكلام على الخنثى ، أنواعه ، وأشكاله وذلك لتحديد أحكامه المختلفة ولأعطاء الفتوى الشرعية في تلك المسائل . نلخص فيما يلي بعضاً مما جاء ذكره لديهم[7] :

(( ففي المصادر الفقهية المختلفة ورد التنصيص على وجود نوعين من الخنثى ، هما الخنثى المُشْكِلْ والخنثى الواضح . وليس هذان النوعان بمنطبقين إطلاقاً على ما يقره الطب الحديث وهو ما ذكرناه سابقاً . ويبدو أن التقسيم الأول عند الفقهاء كان بحسب الظاهر ، وهو يخضع في واقعه إما الى قرار الخناثى أنفسهم ، أو تصريحهم ، وهم لا يعلمون بالتأكيد حقيقة أمرهم ، ولا يتبينون لديهم بصفة قطعية الجنس الذي يدعون الانتساب اليه . وأما الى مشاهدة الأجهزة الخارجية للتناسل التي تمثل في الغالب تشوهاً خلقياً وغموضاً جنسياً ولا تكفي وحدها للدلالة على الجنس الأصلي أو الحقيقي للخنثى )) .

(( نحن حين نعود إلى مؤلفات علمائنا الفقهية نجد الخنثى في تقديرهم إما مُشْكِلاً لا علامة له توضح جنسه وتكشف عن جانب الذكورة أو

الأنوثة فيه ، وأما واضحاً بفضل ما يظهر من أمارات تدل على طبيعته الأصلية . وهو في هذه الحال رجل فيه خلقة زائدة ، أو امرأة فيها خلقة زائدة )) .

وقد ذكر الفقهاء في وصف الخنثى المُشْكِل حالات يمكن بـــها حصـــر إنماطه ، وهذه أقسامها :

**القسم الأول ـــ** لا يتوصل أبداً إلى تحديد الجنس فيه بالمبال وله صور :

١ . خنثى له أعضاء جنسية ظاهرة غامضة . فلو بال فلا يدري من أي السبيلين الموجودين في القبل وهذا خنثى مُشْكِل عند الفقهاء وحقيقي عند الأطباء .

٢ . خنثى ليس له من آلتي الرجل والمرأة ، ذكـــره الزرقـــاني وابـــن قدامة . ولا يعتمد في تحديد حاله بعد البلوغ شيء من الأمارات ـــ عنـــد الشافعي له صور أربع :

أ ـــ خنثى ليس له واحد من الآلتين ولكن له ثقب يبول منه . قـــال الطرطوشي وهو نادر الوجود .

ب ـــ أن يكون له لحمة ناتئة كالربوة يرشح منها البول رشحاً على الدوام .

ج ـــ الخنثى الذي له مخرج واحد بيـــن مكـــان المخرجيـــن قبلـــه ودبره ، منه يتغوط ومنه يبول .

د ـــ الخنثى الذي ليس له مخرج أصلاً لا قبل ولا دبر ويتقيـــأ مـــا يأكله .

**القسم الثاني ـــ** ما يتوصل عادة الى تحديد الجنس فيـــه بالمبـــال فـــي الصغر...وجعلوا منه :

١ . المولود يولد وله فرج وذكر ويكون بوله من الآلتيـــن ســـواء فـــي السبق والقدر .

٢ . الطفل يوقف الى حائط حال بوله فيزرق من جهـــة ، ويرشــرش البول على فخذيه من جهة ثانية فيشكل أمره .

**القسم الثالث ــ** هو الذي يشكل أمره الى البلوغ فيكون ممن الشأن فيـــه أن يتعرف على حقيقة جنسه بالعلامات والأمارات التي يفرق بها بيـــن الذكران والإناث عادة ، ولكن الإشكال يبقى قائماً في حــالتين ذكرهمـــا الفقهاء :

١ . الخنثى يبلغ فتظهر به بعض علامات الذكـــران كظـــهور اللحيـــة والإمناء من القضيب والاحتلام ، والوصول الى النساء والميل إليـــهن ، كما تظهر به بعض علامات النسوان كفلك الثديين ، ونزول اللبن فـــي الثدي ، والحيض ــ لا الحمل ــ وإمكان التوصل اليه من الفـــرج ، أو الميل الى الرجال بحيث تتعارض فيه المعالم .

٢ . الخنثى يبلغ ولا يظهر فيه شيء من أمارات الرجال والنساء .

**المحور الرابع ــ حالات الخنثى التي رواها المحدثون**

إن أقدم حالة ذكرت في كتب السير حدثت في الجاهليـــة وقـــد ذكـــرت بروايات مختلفة في اللفظ وزيادة أحياناً وهي باختصــــار علـــى النحـــو الأتي[٨] :

(( إن أول من حكم في الخنثى عامر بن الظرب في الجاهلية ، نزلت به قضية فسهر ليلته ، فقالت له خادمته سخيلة راعية غنمه : ما أسهرك يـا سيدي ؟ قال لا تسألي عما لا علم لك به ، ليس هذا من رعي الغنـــم ، فذهبت ثم عادت وأعادت السؤال ، فأعاد جوابه ، فراجعته وقالت : لعل عندي مخرجاً ، فأخبرها بما نزل به من أمر الخنثـــى ، قـــالت : اتبـــع المبال ، ففرح وزال غمه )) .

إن حكم عامر بن الظرب هذا اعتمد على ظاهرة لا تختلف عادة وهـــي أن الطفل يبول من ذكره والجارية تبول من فرجها . فإذا وجدت الآلتان

كما هو الأمر في بعض الخناثى الحقيقية لدى الأطبـــاء وفـــي الخنثـــى المُشْكِل لدى الفقهاء حكم المبال وعد الأصل والآلة الثانية التي لا يبـــول منها زائدة في حكم العضو الملغي .

وهناك أربع وقائع ذكرت في كتب الحديث شكك في صحتها البعض من علماء الحديث حيث قال بعضهم أنها كذب لوجود من لا يوثق بروايتـــهم ممن نقل عنه الحديث ومهما يكن من أمر فإننا نذكرها لأنها مذكورة في أكثر من مكان :

١ ـــ سئل الرسول ﷺ فيما رواه الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس ، عن مولود له قبل وذكر ، من أين يورث ؟ قال : (( من حيث يبـــول )) ابن قدامة ٦ / ٢٥٣ .

٢ ـــ وفي رواية أن رسول الله ﷺ أتى بخنثى مـــن الأنصـــار فقـــال : (( ورثوه من أول ما يبول منه )) ابن قدامة ٦ / ٢٥٣ .

٣ ـــ وعن علي عليه السلام مثل ذلك رواه ابن أبي شيبة في مصنفـــه قـــال الحسن بن كثير الأخمسي عن أبيه عن معاوية أنه أتى في خنثى فأرسله إلى علي فقال : (( يورث من حيث يبول )) العيني ١٠ / ٨٨٣ .

٤ ـــ (( وذكروا أن امرأة جاءت الى علي كرم الله وجهه فزعمت أنـــها متزوجة بابن عم لها ، وأنها وقعت على خادمتها فحملت . فأمر غلامـــه قنبر أن يعد أضلاعها فعدها فإذا هي أضلاع رجـــل . فكســـاها ثيـــاب الرجال وأخرجها بعد أن بعث الى ابن عمها وقال له : هل أصبتها بعـــد حملت الجارية منها ؟ قال نعم . قال إنك أجسر من خـــاصي الأســـد )) الحطاب ٦ / ٤٣٢ .

يقول الشيخ الحبيب ابن خوجة عن هذا الخبر بأنها حكاية ملفقة عاريـــة عن الصدق من وجوه :

أ ــ لأن الخنثى كان يعيش مع ابن عمه حياة زوجية كاملة قبل ان يواقع الجارية وبعد ذلك .

ب ــ لأن الجارية قد تكون ولدت من زنى ونسبت ذلك إليه .

ج ــ لأن الإمام علي اكتفى فقط بإبداء تعجبه ، وكان من المفروض حين تبين له أن الخنثى ذكر ان يفرق بينه وبين ابن عمه وينبه الطرفين الى حرمة ذلك لاتحاد الجنس بينهما .

د ــ لا يمكن للإمام ان يكلف غلامه وهو أجنبي بأختبار الخنثى التي ما تزال في نظره قبل معرفة النتيجة إما خنثى مُشْكِلاً وإما امرأة ذات زوج لا يحل لأجنبي عنها أن يلمسها .

هـ ــ قضية عد الأضلاع توصلاً لمعرفة جنس الخنثى وهم تسرب للناس ، حيث أن علم التشريح يؤكد أن عدد الأضلاع وهي اثنا عشر من كل جانب في الواقع للذكر والأنثى سواء ، لا يصلح أبداً أن يكون أمارة أو دليلاً على كون الخنثى ذكر أو أنثى .

٥ ــ (( وروي عن قاسم ابن أصبغ أنه رأى بالعراق خنثى ولد له من صلبه وبطنه )) الحطاب ٦ / ٤٣١ .

وهذه الرواية يشك فيها لأن حالات الخنثى الحقيقية لا يتم فيها إفراز حيوانات منوية إذ تكون الخصية ضامرة .

وهناك حالات أخرى ذكرها الفقهاء إلا أنها تشوهات خلقية ولا ينطبق عليها صفات الخنثى .

## المحور الخامس ــ حالات الخنثى التي ذكرها المؤرخون

١ ــ الحالة التي ذكرها ابن الجوزي في حوادث سنة ٥٧٢ هـ[٩] :

(( وكتب إلي بعض الوعاظ أن امرأة تقول كل رجل إذا رآني في الطريق مشى الى جانبي وتعرض لي فقلت له أنا لا أوافق الا على الحلال فتزوج بي عند الحاكم ، وقضيت معه مديدة يأتيني كما يأتي

الرجل المرأة ، ثم عظمت بطنه وقال لي حبلت فأعملي لي دواء الإسقاط فعملت له فولد وقد حضرت المجلس أنا وهو فما حكمنا ؟ فقال الواعظ هذا النكاح ما يصح لأنه بالولادة انكشف أنه امرأة وتعجب الناس من حال هذا الخنثى الذي كان يأتي ويؤتى )) .

هذه الحالة يشك في صحتها لأن حالات الخنثى الحقيقية لا يتم فيها إفراز حيوانات منوية إذ تكون الخصية ضامرة .

٢ ــ الحالة التي ذكرها ابن الأثير في حوادث سنة ٦٢٣ هـ[١٠] :

(( وفيها اصطاد صديق لنا أرنبا فرآه وله أنثيان وذكر وفرج أنثى ... وهو أنثى وانقضت السنة فصار ذكراً ، فإن كان كذلك والإ فيكون الأرانب كالخنثى في بني آدم ، يكون لأحدهم فرج الرجل وفرج الأنثى ، كما أن الأرنب تحيض كما تحيض النساء .

فإني كنت بالجزيرة ، ولنا جار له بنت اسمها صفية ، فبقيت كذلك نحو خمس عشرة سنة ، وإذا قد طلع لها ذكر رجل ، ونبتت لحيته ، فكان له فرج امرأة وذكر رجل )) .

٣ ــ الحالة التي ذكرها ابن كثير في حوادث عام ٧٥٤ هـ[١١]:

(( ووجدت في بعلبك شاباً فذكر لي من حضر أن هذا الذي كان أنثى ثم ظهر له لحية )) وقد سأله فأجاب (( كنت امرأة مدة خمس عشرة سنة وزوجوني بثلاث أزواج لا يقدرون علي وكلهم يطلق ثم اعترضني حال غريب فغارت ثدياي وصغرت ، وجعل النوم يعتريني ليلاً ونهاراً ، ثم جعل يخرج من محل الفرج شيء قليلاً قليلاً ، ويتزايد حتى برز شبه ذكر وأنثيان )) .

٤ ــ الحالات التي ذكرها ابن العماد الحنبلي :

الحالة الأولى ــ في حوادث سنة ٨٢٥ هـ[١٢]:

(( كما قال ابن حجر ولدت فاطمة بنت القاضي جلال الدين البلقيني من بعلها تقي الدين رجب ابن العماد قاضي الفيوم ولداً خنثى له ذكر وفوج أنثى وقيل أن له يدين زائدتين نابتتان في كفه ، وفي رأسه قرنان كقرني الثور فيقال ولدته ميتاً ويقال مات بعد أن ولدته )) .

الحالة الثانية ـ في حوادث سنة ٩١١ هـ[١٣] :

(( وفيها توفي الشيخ العارف بالله تعالى الصوفي محمد بن سلامة الهمذاني الشافعي ، قال الحمصي ضرب بالمقارع الى أن مات بسبب أنه تزوج بامرأة خنثى واضح ودخل بها وأزال بكارتها )) .

**المحور السادس ـ الحكم الشرعي في معالجة الخنثى**

لقد كان قصد بحث قضية الخنثى بأقسامه وصوره عند الفقهاء هو تحديد أحكامه المتعددة والمختلفة في ختانه وميراثه ونكاحه وشهادته واستتاره ولباسه وإمامته وغسله والصلاة عليه ، وصلاته وحجه وسهمه في الجهاد وديته وحده وسجنه وغير ذلك من الموضوعات .

فعلى سبيل المثال لتحديد ميراث الخنثى يوجز الشيخ السيد سابق آراء الفقهاء بما يلي :

الخنثى : (( تعريفه : شخص اشتبه في أمره ولم يُدرَ أذكر هو أم أنثى ؟ إما لأن له ذكراً وفرجاً معاً أو لأنه ليس له شيء منهما أصلاً .

كيف يرث : إن تبين أنه ذكر ورث ميراث الذكر وإن تبين أنه أنثى ورث ميراثها .

وتتبين الذكورة والأنوثة بظهور علامات كل منهما ، وهي قبل البلوغ تعرف بالبول فإن بال بالعضو المخصوص بالذكر فهو ذكر وإن بال بالعضو المخصوص بالأنثى فهو أنثى ، وإن بال منهما كان الحكم للأسبق . وبعد البلوغ إن نبتت له لحية أو أتى النساء أو أحتلم كما يحتلم الرجال فهو ذكر ، وإن ظهر له ثدي كثدي المرأة أو درّ له لبن أو

حاض أو حبل فهو أنثى ، وهو في هاتين الحالتين يقال له خنثى غير مشكل .

أن لم يعرف أذكر أم أنثى ؟ ان لم تظهر علامة من العلامات أو ظهرت وتعارضت فهو الخنثى المشكل .

وقد اختلف الفقهاء في حكمه من حيث الميراث فقال أبو حنيفة إنه يفرض أنه ذكر ثم يفرض أنه أنثى ويعامل بعد ذلك بأسوأ الحالين ، حتى لو كان يرث على اعتبار ولا يرث على اعتبار آخر لم يعط شيئاً وإن ورث على كل الفرضين ، واختلف نصيبه أعطي أقل النصيبين . وقال مالك وأبو يوسف والشيعة الإمامية : يأخذ المتوسط بين نصيبي الذكر والأنثى . وقال الشافعي : يعامل كل من الورثة والخنثى بأقل النصيبين لأنه المتبقي الى كل منهما ، وقال أحمد : إن كان يرجى ظهور حاله يعامل كل منه ومن الورثة بالأقل ويوقف الباقي ، وإن لم يرج ظهور الأمر يأخذ المتوسط بين نصيبي الذكر والأنثى وهذا الرأي الأخير هو الأرجح ولكن القانون أخذ برأي أبي حنيفة ، ففي المادة ( ٤٦ ) منه للخنثى المشكل وهو الذي لا يعرف أذكر هو أم أنثى أقل النصيبين وما بقي من التركة يعطى لباقي الورثة ))[١٤] .

وقد تناول مسألة معالجة الخنثى الشيخ محمد الحبيب الخوجة ( الأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي في جدة ) بشكل مفصل ورائع ، نورد فيما يأتي : نص قوله ، إذ يقول :

(( وكل هذه الحالات الواقعة ، الأولى النادرة جداً كالخنثى الحقيقية التي يسميها خنثى مُشْكِلاً ، والحالتان الأخريان ، النادرة كالخنثى التي في أصلها أنثى وظاهرها ذكر ، والأقل ندرة كالخنثى الكاذبة التي أصلها ذكر وظاهرها أنثى اللذان يعدان واضحين قبل البلوغ ويُشْكلان بعده

بظهور العلامات المزدوجة فيها ، حكمها جميعاً عند الفقهاء حكم الخنثى المُشْكِل ما دام اللبس قائماً والجنس غير محدد .

وهذه الحالات في الحقيقة قابلة في جملتها للعلاج ولأنها تمثل أحوالاً مرضية وكما توصل العلم الحديث إلىتحديد الجنس من أدق الطرق وأضبطها فإنه بحمد الله وبفضل تقدمه وتطور وسائله أصبح قادراً اليوم على إزالة الإشكال ورفع اللبس وإعادة هذه الأنماط المختلفة للخناثى إلى أوضاعها الطبيعية فالخنثى الحقيقية ذات الازدواجية في مستوى الصبغيات ومستوى الغدد الجنسية ، ومستوى الأعضاء التناسلية الداخلية والخارجية قابل للعلاج . ينظر إلي أبرز العلامات الجنسية فيه وإلى ميله الشخصي وأحوال تنشئته ونفسيته وتجري عليه عملية لإزالة الأمارات الثانوية الزائدة وإقرار الجنس الذي يرضاه ويختاره .

والخنثى الكاذبة ذات الصبغيات الأنثوية والمبيض والأعضاء التناسلية الداخلية من رحم ، وقناتي الرحم والمهبل مع البظر الكبير الشبيه بالقضيب ، والالتحام التام للشفرين أو غير التام سواء كان وضعها نتيجة تضخم الغدة الكظرية أو غير مرتب عليه يمكن إعادتها الى أصلها أنثى من غير تعقيد .

والخنثى الذكر ذو الخصية غير النازلة في كيس الصفن الذي أعضاؤه التناسلية الخارجية بشكل بظر أنثوي مع عدم التحام كيس الصفن ، وأعضاؤه الداخلية لذكر يحول إلى أنثى وتنزال خصيته تفادياً من تعرضها للسرطان .

والخنثى الذكر الذي تكون أعضاؤه التناسلية الظاهرة غير واضحة ممكن أن يعاد الى الذكورة .

وحالات ترنر التي يكون فيها الخنثى فاقداً لأحد الكروموسومين وليس لديه سوى كروموسوم واحد هو ( س X ) فقط ( XO ) فلا هو أنثى

ولا هو ذكر وهو مع ذلك ذو أثر مندثر لغـــدة جنســية غـــير متمــيزة وأعضاؤها التناسلية الخارجية أنثوية يبقى على أنوثته وإن تعذر عليـــه الحيض والحمل .

وحالات كلينفتر التي بها زيادة في كروموسومات الجنس ( XXY ) أي أنها أنثى كاملة بإضافة كروموسوم الذكورة ( ي Y ) يبقى ذكـــراً وأن عانى من العقم والعنة .

وأنماط الخناثى هذه التي لا يظهر إشكالها إلاّ بعد البلوغ يكون حكمــــها بحسب نتائج الفحص لنسيج الغدة التناسلية . وإن امكن آخر الأمر تمييز الجنس وتحديده بصفته النهائية عن طريق الجراحة والعلاج فإن الخنثـى في هذه الحالة يعطي من الأحكام ما يناسبه باعتبار الذكـــورة والأنوثـــة التي يرتد آخر الأمر إليها .

ولا تبقى إى العوارض المرضية التي تلابس أكثر الخناثى لأن العلم مــا يزال حتى الآن عاجزاً عن تطبيبها ومداواتها . والأمل في الله أن يزداد الطب تطوراً وتقدماً ليتعمق دراسة هذه العـــوارض ويـــزداد اكتشـــافاً لأسرار الخليقة في الجنس البشري ، ويعالج بمنتهى الدقة والفعالية التـــي يهبه الله إياها كل الظواهر غير العادية التي تطرأ عليه وتعوق أعضـــاءه عن أداء بعض وظائفها ))[١٥] .

المصـــادر :

١ ـ لخصنا هذه الفقرة عن البار ، د . محمد علي : خلق الإنسان بين الطب والقرآن ـ الدار السعودية للنشر ، الطبعة العاشرة ١٩٩٥، ص ٤٨٧ ـ ٥٠١ .

٢ ـ مور ، د . كيث :

Moore. Keith: the developing Human 3rd, Edition p. 283:

٣ ـ المصدر نفسه : ص ٢٨٣ .

٤ ـ المجوسي ، علي بن العباس : كامل الصناعة في الطب ـ المطبعة الكبرى بالديار المصرية ١٢٩٤ هـ ، ج ٢ ص ٤٨٨ .

٥ ـ ابن سينا ، الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن علي : القانون في الطب ـ مكتبة المثنى ببغداد ( طبع بالأوفست ) ، بدون تاريخ ، ج٢ ، ص ٥٤٩ .

٦ ـ الزهراوي ، أبو قاسم خلف بن العباس : التصريف لمن عجز عن التأليف ـ طبع معهد ويلكم لتاريخ الطب مع الترجمة الإنكليزية ، لندن ١٩٧٣ ، ص ٤٥٧ ، ٤٥٩ .

٧ ـ أوجزنا هذه الفقرة عن ـ ابن الخوجة ، الشيخ محمد الحبيب ، الخنثى بين تصورات الفقهاء واكتشافات الأطباء ، أبحاث المؤتمر العالمي الرابع عن الطب الإسلامي ، كراجي ـ الباكستان ، ١٩٨٦، ص ٣٨١ .

٨ ـ أوجزنا هذه الفقرة أيضاً عن المصدر السابق ص ٣٨٣ ـ ٣٨٥ .

٩ ـ ابن الجوزي ، أبي الفرج عبد الرحمن بن علي : المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ـ الدار الوطنية ، بغداد ١٩٩٠ ، الجزء التاسع ، ص ٢٦٦ .

١٠ــ ابن الأثير ، الشيخ عز الدين أبي الحسن الشيباني : الكامل في التاريخ ــ دار صادر ، بيروت ١٩٧٩ ج ١٢ ، ص ٤٦٧ .

١١ــ ابن كثير ، أبي الفداء : البداية والنهاية ــ دار الفكر ، بيروت ، بدون تاريخ ، ج ١٤ ، ص ٢٨٤ .

١٢ــ الحنبلي ، أبي الفلاح عبد الحي بن العماد : شذرات الذهب ــ دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ ، ج ٧ ، ص ١٦٨ .

١٣ــ المصدر نفسه : ج ٨ ، ص ٥٥ .

١٤ــ سابق ، السيد : فقه السنة ــ المجلد الثالث ، المعاملات ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ص ٦٥٥ ــ ٦٥٧ .

١٥ــ ابن الخوجة : الخنثى بين تصورات الفقهاء واكتشافات الأطباء ( مصدر سابق ) ص ٣٩٠ ــ ٣٩٢ .

# المنهج البحثي لدى الكيميائيين العرب الأوائل

د . محمود مهدي بربوتي

**الملخص :**

لقد امتاز العمل الكيميائي العربي على يد الرواد بالمظاهر الاتية :

**١ ـ الثقافة في حقل الاختصاص :**

**٢ ـ التجربة :**

تميز الكيميائيون العرب بالفكر التجريبي مخالفين بذلك اليونان . واعتمد التجريب عندهم على أجهزة مختبرية كالقرع ( الدورق ) والانبيق ( الدورق ) والانبيق الأعمى والميزاب والأثال ( الصحن الخزفي ) ، والزق ( دورق تقطير ) استحدثوها وطوروها لمعرفتهم بالزجاج والأفران والمواقد الحرارية . واعتمدوا عددا من التدابير كالطبخ والسحق والاحراق والتنقية والغربلة والتقطير والتذويب وعمليات اخرى مثل التشوية ، التحميص ، الاستنزال والملغمة ، التكليس والتشميع والتبلور والتصعيد . وإصهار الصلب بالفرن وجمد الذائب بالتكليس .

**٣ ـ النتائج والمناقشة :**

أبتعدت مناقشة النتائج عن الفلسفة التي كانت العلوم الطبيعية تغرق فيها وتربط بينها وبين تركيب الانسان او الأشجار والأرواح . ويؤكد جابر بأن في الأشياء كلها وجودا للأشياء كلها ولكن على وجوه من الاستخراج . أما الرازي فقد حصر الكيمياء بالمواد من الأجساد والأرواح والأحجار والزاجات والبوارق والأملاح .

وكانت الاستنتاجات التي تثمر عنها هذه الدراسات تمزج بالحكم لتكون ذات وقع على المتلقي وكذلك كانت تصاغ شعرا لدى بعض المشتغلين مثل الطغرائي .

**مقدمـــة :**

امتازت الارض العربية منذ اقـــدم العصــور بوصفــها مــهد الحضارات الإنسانية ولذلك كان العرب بدءا من عصر ما قبل الإســلام قد حظوا بموروث علمي وحضاري متقدم . فعلى الارض العربية كانت الحضارة البابلية بانجازاتها في مجــالات التعديــن ومعرفــة النحــاس والرصاص والحديد والذهب والفضة والـــلازورد وتكنولوجيــا البنــاء بالاجر والمواد الرابطة وعليها أيضا كانت الحضارات المصرية التـــي امتازت بالتفنن بصناعة الزجاج الملون والعقاقير والتحنيط . فأول وثيقة كتبت كـــانت فـــي وادي الرافديــن فـــي عصـــر الملـــك جوليكشـــار ( ١٦٩٠ ــ ١٦٣٦ ق.م. ) لوصف عمليات التزجيج وتحضير الزجــاج الملون إذ أن الوثائق المماثلة لم تظهر في العالم إلا بعد ألف سنة منها . ويضاف الى ذلك ما كانت تجلبه التجارة بين الاصقاع المتراميـــة مـــن العلوم والمعارف من خلال رحلات الصيف والشتاء مما يجعل العربـــي على اتصال وثيق بالحضارات الاغريقية والرومانية والفينيقية . ويـــأتي عصر الفتوحات الاسلامية لينشر الرسالة السماوية فـــي بقـــاع الارض شرقا وغربا وشمالا ليضيف الى معارف العربي الشيء الكثير .

إن هذا الموروث الضخم من المعارف والاتصالات المتنوعـــة المصادر يضاف إليه أهلية الانسان العربي الذي نزل القـــران الحكيـــم بلغته ويحمل من الافكار العلمية ما يعجز عنه الفكـــر الانســـاني حتـــى الوقت الحاضر جعل من إنسان هذه الارض المعين الطيب لنشوء علـــوم مهمة كالكيمياء وتطورها في وقت كانت اوربا غارقة في عهود الظـــلام والقرصنة قروناً عديدة .

يتناول هذا البحث دراسة المنهج البحثي عند جابر بن حيان الكوفي والكيميائيين العرب الاوائل .

لقد امتاز العمل الكيميائي العربي على يد الرواد بالمظاهر الآتية :

**١ـ أهمية الثقافة في حقل الاختصاص :**

كان كل من يعمل في حقل الكيمياء من العلماء العرب يقوم بدراسة كتب الذين سبقوه ويعكف عليها ليكون لديه الاساس العلمي القوى لينطلق منه الى مكتشفات جديدة بدءا من خالد بن يزيد بن معاوية الذي يرتبط به علم الكيمياء كأول المشتغلين فيه ، فقد تتلمذ على يد معلمه الرومي وأخذ عنه .

كان خالد يتعلم من الاسئلة الكثيرة التي كانت تقوده الى الانصراف الى التعلم . ومن الأمثلة المهمة الاخرى منهج الطغرائي في علم الكيمياء فقد درسها مدة طويلة وأكب على مطالعتها عشر سنين هجر فيها ملاذه وسهر ليله وكد نهاره حتى منَّ الله عليه بفك رموزها وأطلعه على غوامضها في مدة كان معزولا فيها عن وظيفته كوزير للدولة السلجوقية وحتى بعد أن لاحت له معالم المعارف لم يزل حريصا على اقتباس الفوائد والإكباب على مطالعة الكتب . وفي كتابه ( مفاتيح الرحمة ) دليل على سعة اطلاعه لوفرة ما يشتمل عليه من النظريات والأقوال الكيميائية لطائفة كبيرة من العظماء ينيف عددهم على ستين حكيما . ويؤكد جابر بن حيان :

" لا علم إلا بعلم قبله يتقدمه فاعرف ذلك واعمل عليه وإياك وإهماله فإنك إن أفرطت فيه ندمت ندامة تعم الحياة وذلك إنه إذا ذهبت بزمانك فليس يمكنك كل يوم العمل والتجربة لترى الرشد فيما نقوله لك . ولكن اتعب أولا تعبا واحدا واجمع وانظر واعلم ثم اعمل " .

وتبرز هنا أهمية التوثيق والإخبار ( بكسر الهمزة ) العلمي فتجد علماء الأندلس يدرسون نتاجات علماء بغداد والكوفة والشام ويقومـــون بعمليات النقد والتمحيص وغير ذلك مما يدل على الاتصـــال المســتمر وتبادل المعلومات ( الشكل ١ صورة لوثيقة كيمياوية ) .

**٢ ـ التجربـــة :**

فصل الكيميائيون العرب والفلسفة في الكثير من اعمالهم علـــى الرغم من توجه الكثير من المختصين في العلوم الاخرى آنـــذاك لـــه ، وتميزوا بالفكر التجريبي مخالفين بذلك اليونان الذيـــن تمـــيز تفكـــيرهم بالصورية والبحث عن المبادئ والاصول .ولم يكن التجريـــب عندهـــم أسلوبا ساذجا وبسيطا إذ اعتمدوا علـــــى اســـتخدام أجـــهزة مختبريـــة إستحدثوها بأنفسهم وطوروا أخرى بحسب مقتضيات موضوع البحـــث . وغالبا ما كان الباحث الكيميائي يتناول موضوعات صغيرة أو جزئيـــــة بغية الوصول الى نتائج حاسمة أو تفنيد لآراء قديمة مطروحة أو مســـلم بها . لقد كانت التجربة مقترنة ببداية ونهاية . فالبداية كانت تتجلى فـــي طرح المشكلة وصياغتها بدقة ثم تصميـــم الجـــهاز العلمـــي ومراقبـــة النتيجة . وتتجلى النهاية بدراسة النتيجة ومقارنتها بالنتائج الاخرى . ثـــم إدراك التعليل الصائب لها .

لقد ألزم جابر بن حيان المشتغل في علم الكيمياء بالعمل وإجراء التجارب لاعتقاده أن المعرفة العلمية لاتحصل إلا عن هـــــذه الطريقـــة ولكنه في الوقت نفسه لم يهمل دور العلم المرافق للعمل ، لأن التدبـــــير لايتم إلا بالعلم . وبذلك يكون جابر قد وضع قاعدة تجريبية في الكيميـــاء تؤكد الصلة بين المعرفة العلمية والتجربة وافتقار الاولى الـــــى الثانيـــة وبالعكس . وادرك من خلال أعماله المختبرية أن الاشياء تتفاعل بنســـب وزنية معينة وأن الميزان ضروري لتعيين المقادير الداخلة في التفـــاعل

الكيميائي . فهناك الميزان ذو الكفتين ( الشكل ٢ ) والميزان ذو الكفة المتحركة على عتلة ثبتت عليها وحدات القياس وانواع من القبان الاخرى .

ويمكن جعل هذا الاستنتاج خطوة أولية نحو قانون النسب الثابتة الحديث .

وقد ساعدت معرفة العرب بالزجاج على صناعة معدات مختبرية زجاجية كثيرة نلاحظ بعضها في الشكل ٣ من إحدى مخطوطات جابر بن حيان . وكان للافران والمواقد الحرارية دورها الكبير في صناعة الادوات المختلفة ما كان منها من معدن أو فخار . وقد وصف الخوارزمي بعض هذه الآلات بقوله ( ومن الآلات القرع ( يقابل الدورق المستدير القعر ) والانبيق ( يقابل الدورق ذا الفتحة الجانبية في الرقبة ) وهما آلتا صناع ماء الورد والسفلى هي القرع والعليا على هيئة المحجمة هي الانبيق : والانبيق الاعمى الذي لاميزاب له ( الميزاب فوهة تساعد على السكب ) . والأثال شيء من آلاتهم يعمل من زجاج أو فخار على هيئة الطبق ذي المكبة ( يقابل عندنا حاليا الصحن الخزفي الذي يستعمل في التسخين ثم السكب من خلال المكب ( الشكل ٤ )) ، والزق ( معوجة كروية ذات انبوب من الأعلى يتجه للاسفل لتتقطر منه المادة المتبخرة بعد ان تتكثف ) لتصعيد الزئبق والكبريت والزرنيخ ونحوهما : القابلة شيء يحمل فيه ميزاب الانبيق . ومنها ملاعق الإحراق والملاعق المختلفة ، واستعمال التنور والموقد والاتون والقنديل في العمليات الكيميائية المختلفة ) .

وكانت التجارب تقتضي اجراء العمليات الكيميائية التي كانت تسمى ايضا بالتدابير وهي عديدة بين البسيط والمعقد وندرج فيما يأتي ابرزها :

١ ــ الطبخ : تحضير المادة على نار قد تكون حارة جدا او معتدلة .
٢ ــ السحق : تجزئة المادة الى اجزاء صغيرة دون ان تفقد خواصها الدوائية .
٣ ــ الاحراق .
٤ ــ التنقية : لازالة الشوائب باستعمال الغربلة والتقطير والتذويب .
٥ ــ وعمليات اخرى مثل التشوية ، التحميص ، الاستنزال ( فصل السوائل عن المواد الصلبة ) ، الملغمة ، التكليس والتشميع ( تسهيل انصهار المواد ) والتبلور والتصعيد . وإصهار الصلب بالفرن وتجميد الذائب بالتكليس .

لقد اهتم علماء الكيمياء العرب بالتجارب المختبرية لدراسة خواص المعادن والاحجار وخواص الحوامض والقلويات وغيرها . كما استخدموا نتائج ما توصلوا اليه في الصناعة سواء ما كان له علاقة بفصل العناصر بعضها عن بعض او تنقيتها ، وخاصة الثمينة منها او ما كان له علاقة بالدباغة وصناعة الورق والزجاج وغير ذلك .

**٣ ــ النتائج والمناقشة :**

كانت التجربة الكيميائية تعاد مرات عديدة لغرض إكساب النتائج صفة الدقة والقابلية على التكرار . والمتتبع لكتب الكيميائيين العرب يلاحظ أن مناقشة النتائج بدأت تبتعد شيئا فشيئا عن الفلسفة التي كانت العلوم الطبيعية تغرق فيها وتربط بينها وبين تركيب الانسان أو الاشجار والارواح . وقد اخترنا من مجموعة رسائل جابر بن حيان ما ياتي من النصوص كامثلة على أسلوبه في الاستنتاج وعرضه للافكار . فعند تقديمه لمبدأ القوة والفعل يقول جابر :

" الشيء الذي هو بالقوة هو الذي يمكن ان يكون وجوده في الزمان الآتي المستقبل كقيام القاعد وقعود القائم والشيء الذي بالفعل هو

الموجود في الزمان الحاضر من سائر الافعال كقعـــود القـــائم وقيـــام القاعد "

ويستطرد

" الشيء الذي هو بالقوة ما هو فيه هو الذي يمكن ان يــأتي منــه والشيء الذي بالفعل الظاهر الكائن مما في القوة كما تمثل لك أن الفضة لافرق بينها وبين الذهب إلا الرزانة والصفرة يمكن إن تصــير ذهبــا فللفضة بالقوة أدنى قبول للرزانة حتى تصير في قوام الذهب ولها أدنــى قبول للصفرة حتى تكون بلون الذهب . ولو لم يكن لها بالقوة لم يتــأت ذلك عنها في الفعل ولم يظهر " .

ويضيف

" أن الأشياء التي يمتنع ويتعسر خروجها من القوة الى الفعل علــى ضربين : أما أن يرام من الأشياء ما ليس فيها بالقوة كالمسهل بالخروب والعفص وقشور الرمان وغير ذلك . وأما ان يرام من الاشياء ما فيــها بالقوة ولكن عسر خروجه الى الفعل وقد مر تعبير الوجــه المســتخرج ذلك منها كالذي يروم خروج النار من النار من أول وهلة فإن هــذا وإن كان لها بالقوة ممتنع الا أنهم عملوه على ترتيب فإن الطلع في الرطــب والرطب في الطلع بالقوة ولكن بالطبخ وطول الزمان وأمثال ذلك "

ويؤكد أن في الأشياء كلها وجودا للأشياء كلها ولكن على وجوه من الاستخراج ، فان النار في الحجر كامنة ولا تظهر وهي لــه بــالقوة . وكذلك الشمع في النحل ولو أخذنا مئة الف نحلة ثم عصرنــا وطبخنــا ودبرناها تدبيرا للعسل الذي فيه الشمع لم يخرج منه دانق شمع ، ولكــن النحل اذا تغذى غذاءا معتدلا وعملت له الكوى التي يأوي فيها وتجعــل العسل واجتني ذلك العسل خرج منه الشمع وامثال ذلك .

أما عند الرازي فيمكن حصر موضوع بحث الكيمياء بالمواد من الأجساد والأرواح والأحجار والزاجات والبوارق والأملاح . والمقصود بالأحجار المعادن التي تثبت في النار وتمتاز بانها منطرقة ( الفلزات ) . والارواح المواد غير الثابتة في النار مثل الزاج الازرق والاسود والشب ويقصد بالباروق مركبات البورون ومنها البورق الشائع والاملاح هي المعروفة .

وكانت الاستنتاجات التي تثمر عنها هذه الدراسات تمزج بالحكم لتكون ذات وقع على المتلقي وكذلك كانت تصاغ شعرا لدى بعض المشتغلين مثل الطغرائيّ الذي اعانه الله على جمع المعارف ممن سبقوه واضافاته ليصوغها شهرا فاجمل وفصل وطول وعرض وصرح وان ما دعاه الى نظمها ما رآه من اختلال محل نظم يروي فيها عن خالد بن يزيد وجابر بن حيان وغيرهما وعدولهم عن تنقيح الالفاظ واستيفاء المعاني ومطابقة بعضها بعضا اما ضناً بالعلم واما استهانة بالنظم .

وهناك مآخذ على أسلوب تعامل العلماء العرب مع أصحاب الافكار التي يثبتون بطلانها وهو الهجوم والنقد اللاذع فجابر بن حيان ينتقد في إحدى رسائله (( القول في الصنعة )) ويقول :

(( وأما اكثر الصنعويين فإنهم يدخلون الزئبق مكان الخارصين . وذلك ان الزئبق داخل في عداد الارواح لا في عداد الاجساد والاجسام . وقد رمز على ذلك قوم من جهال الصنعة وقالوا انه جسد وليس بجسد وطياروغير طيار وامثال ذلك رذال كل ملخه فاعرف ذلك وامتنع عافاك الله ـ بكتبنا هذه عن عباراتهم لعنهم الله وأخزاهم فإنه واجب على من قرأ شيئا من كتبي ان لا يهمل شيئا من العلوم . فاعلم ذلك واعمل به تصب الطريق ان شاء الله تعالى )) .

في حين يهاجم العلامة وحيد عصره ابن خلدون في مقدمته الرائعة القائلين بامكانية تحويل الفضة الى ذهب والنحاس الى فضة بقوله :

" وهؤلاء أخس الناس حرفة أسوؤهم عاقبة لتلبسهم بسرقة امـــوال الناس فان صاحب هذه الدلسة ( تعني الغش )انما هو يدفع نحاســا فــي الفضة وفضة في الذهب ليستخلصها لنفسه فهو ســـارق أو أشـــد مــن السارق " .

ويضيف

" وهؤلاء لاكلام معهم لانهم بلغوا الغاية فـــي الجـهل والـــرداءة والاحترافـ بالسرق ولاحاكم لعلتهم ألا اشتداد الحكام عليهم وتناولهم من حيث كانوا وقطع ايديهم متى ظهروا " .

ختاما فالكيمياء علم تجريبي عربي " والله الموفق " .

## المصـــادر


١ ــ جورج سارتن ــ تاريخ العلم ، دار المعارف / مصـــــر ١٩٦٣ ، ص١٨٢ .

٢ ــ خليل داود الزرو ــ الحياة العلمية في الشام ــ دار الافاق الجديد ، بيروت ١٩٧١ ، ص١٧٧ــ١٨٣ .

٣ ــ الطغرائي ــ المقاطيع في الصنعة / مخطوطة المتحف العراقـــي ٢١٢٣ ، ص٣٠٥ .

٤ ــ د. رزوق فرح رزوق ــ حقائق الاستشهاد ــ تحقيق مخطوطـــة للطغرائي ــ دار الرشيد ــ بغداد ١٩٨١ .

٥ ــ كراوس / مختارات رسائل جابر بن حيان ــ مكتبة الخـــانجي ــ بغداد ١٣٥٤هــ ، ص٣٢٣ــ٣٢٤ .

٦ ــ ياسين خليل / العلوم الطبيعية عنـــد العـــرب ــ بغـــداد ١٩٨٠ ، ص٢٨ .

٧ ــ عبد الرحمن الخازني " كتاب ميزان الحكمة " ــ الطبعة الاولى ــ حيدر اباد ١٩٣٩ .

٨ ــ الخوارزمـــي ــ مفـــاتيح العلـــوم ــ ادارة الطباعـــة المنيريـــــة ص١٤٦ــ ١٤٧ .

٩ ــ ابن خلدون ــ مقدمة ابن خلدون ــ دار القلم ــ بيروت ٤٣٨ .

١٠ــ المصدر رقم (٥) ص٢ــ١٠ .

١١ــ المصدر رقم (٨) ص٨٠ــ٨٣ .

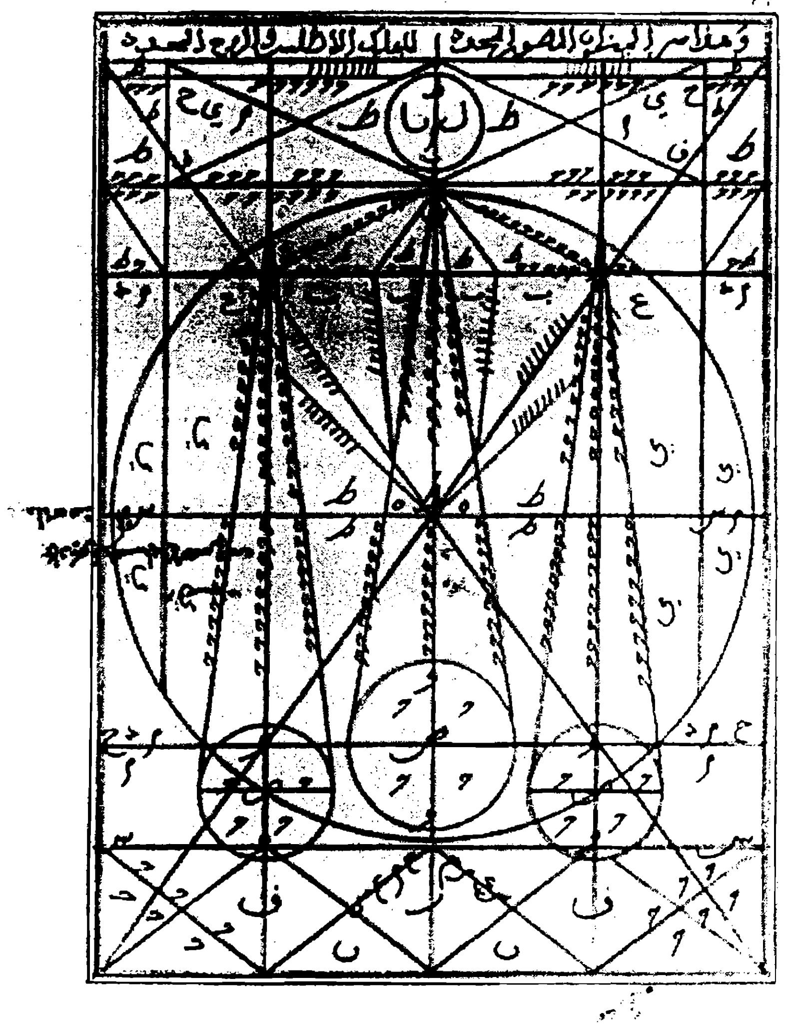
١٢ــ المصدر رقم (٥) ص٦٣ .

13- H. Abdel-reheem Ead, Ed. “**Alchemy in Islamic Times**”. Faculty of Science-University of Cairo, Science Heritage Center.

في الترياق بسط فيه القول وذكر المفردات وهو حسن
الترتيب عظيم النفع مقدار حجمه عشرون كراسا بالتقريب
ومنها كتاب ابن الصوري وهو من المتأخرين من أهل
عصرنا وهو كتاب كثير النفع في علم النبات والعقار [illegible]
بهذا الفن وتركيبه حسن فاضل ومقدار حجمه
عشرون كراسا بالتقريب ومنها كتاب الجامع لعبد الله
ابن البيطار رحمه الله ذكر فيه علم النبات والعقار
والأدوية المفردة بأحسن ترتيب وعبارة وإيضاح وتقريب
وهو كتاب جليل القدر عظيم النفع وصاحبه
قد اجتهد فيه [illegible] على نفسه في علم الأدوية المفردة ومقدار
حجم الكتاب هذا أربع مجلدات كل مجلد خمسة وعشرين
كراسا تقريبا فأخذنا منه ما كان يتعلق بغرضنا في هذه المقالة
ومنها كتاب الشيخ الرئيس ابن سينا المعروف بالقانون كتاب
جليل لا يكاد يحوي فضله ولا فضل مصنفه مدح
نقلنا منه ما يتعلق بغرضنا في هذه المقالة من أقراباذينه
وكتاب الأدوية المفردة وغير ذلك ومقدار حجمه ست
مجلدات كل مجلد نحو خمس وعشرين كراسا ومنها
كتاب التيسير لابن زهر وهو أيضا كتاب جليل القدر
يحتوي على أسرار وعلاجات شريفة وهذه الصناعة
نقلنا منه أيضا ما يتعلق بغرضنا في هذه المقالة ومقدار حجمه
نحو عشر مجلدات كل مجلد عشرون كراسا ومنها كتاب ابن وافد

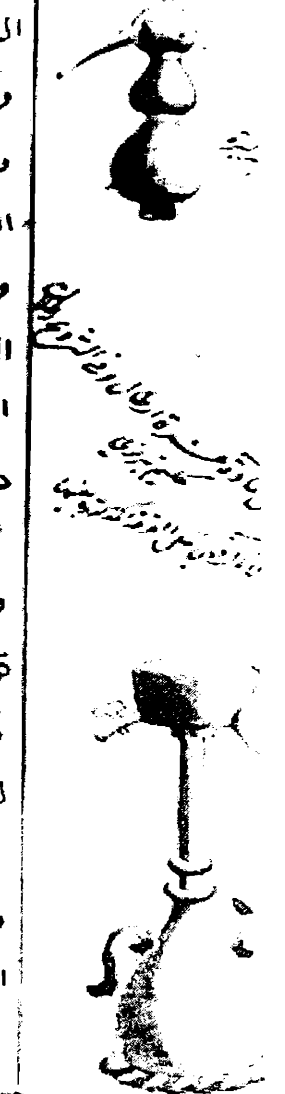
في الأدوية مجلدين كل مجلد عشرين كراسا ومنها كتاب
في الأدوية المفردة للغافقي نحو ثلاثين كراسا ومنها كتاب
ابن جميع الإسرائيلي أربع مقالات نقلنا من الرابعة ما يتعلق بغرضنا
وهو مجلدين مقدار كل مجلد عشرين كراسا ومنها كتاب
مسائل حنين مشهور أخذنا منه ما يتعلق بالكلام في الترياق
وهو مقدار عشرة كراريس ومنها شرح هذا الكتاب لابن
أبي صادق مقدار حجمه ثلاثين كراسا أخذنا منه ما يتعلق
أيضا بغرضنا ومنها كتاب الإبدال لابن الجزار مقدار حجمه
كراس واحد وكذلك الإبدال لابن [illegible] مقدار حجمه نصف كراس
ومنها كتاب الملكي أخذنا من أقراباذينه ما نحتاج إليه والكتاب
مشهور شريف مقداره أربع مجلدات كل مجلد نحو خمسة وعشرين
كراسا ومنها أقراباذين سابور كتاب مشهور مقدار
حجمه نحو خمسة عشر كراسا ومنها أقراباذين ابن [illegible] مقدار
حجمه خمسة عشر كراسا ومنها أقراباذين لأمين الدولة
ابن التلميذ كتاب قريب المأخذ سهل التناول حسن نقلنا
منه ما يتعلق بغرضنا ومقدار حجمه نحو ثلاثة عشر كراسا
بالتقريب ومنها كتاب مجربات أبي العلاء بن زهر نقلنا منه
نصف ما في الترياق اختارها فهذا فهرست هذه الكتب
وطبقاتها ومقاديرها وهو كالدستور الذي
يرجع منه إلى ذلك الأصول

الشكل ١ وثيقة كيمياوية عربية

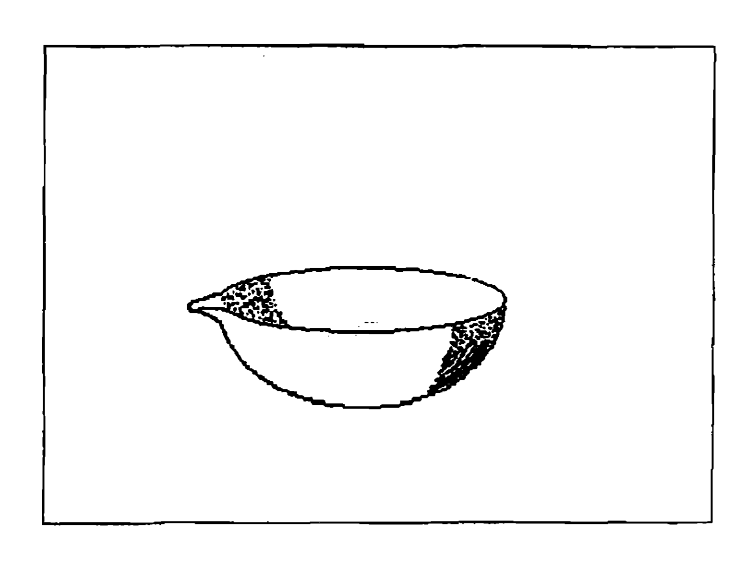


الشكل ٢ : الميزان العلمي

المقطير فلا بد وان يكون واسع الانبوب حتى لا يتجمد فيه الدواء لضيقه
ولا ينكسر الاثال وكلما كان الانبيق واسعا وطويل الانبوب واسعها كان احسن
واسلم ولتكن القابلة كبيرة واما الانبيق الاعمى المعروف بغير الخرطوم فهو من نوع
القبة المخروطية وفي اعلاه ثقب قدر ما يدخل فيه الابرة الكبيرة لاخذ الرطوبة
وليكن الدواء الى ثلث القرعة وتوضع على كانون نافخ نفسه وهذا
الاعمى ناكح للقرعة وداخل فيها بخلاف انبيق التقطير واما المكبة وهي
الغطاء مثل القبة من زجاج او غضار وتطبق في محيط الترس من
داخل افريز الترس مرتفعة القبة المخروطية وفي اعلاه ثقب ايضا واما
الاثال فهي قدرة من خزف مزججة مشبعة التطلية داخلا وخارجا
وطولها وسعتها وجميع اوصافها مثل القرعة بعينها وهذا صفتها
قولهم [illegible] في الاثال واحد والاثال ترس اي رف مدور فيه مسحته
قدر اربع اصابع وفي محيط الترس افريز كالشفة البارزة من جوانبه
لتدخل المكبة في جوف الافريز والمكبة محيطة بالترس من جميع جوانبه
والافريز محيط بالمكبة من اطرافها ليصعد الصاعد الى القبة ثم يتجمد
ويستقر على الترس [illegible] افريز آخر كاطراف الترس دائر من جوانب
الاثال فوق ثلثيها السفليين حتى يدخل الثلثان في الكانون
ويبقى الثلث الاعلى خارجا عن الكانون ليسرع صعود الدواء الى الموضع



الشكل ٣ : وثيقة كيمياوية عربية وتظهر الى جانبها زجاجيات مختبرية



الشكل ٤ : الأثال ( صحن خزفي )

# صورة الزهاويّ في مجلته

**الدكتور أحمد مطلوب**
عضو المجمع العلمي

**الملخص :**

كان جميل صدقي الزهاوي شاعرا ومفكرا ، ومن أوائل الداعين الى التجديد في مطلـــع القرن العشرين . وكان يبـــث أراءه التحررية في قصائده ومقالاته ، وأراد بعـــد أن اشـــتدت عليه حملة المحافظين أن يصدر مجلـــة ( الإصابـــة ) لتكـــون منبره للتعبير عن آرائه .

أصدر مجلته التي لم تعمر إلا شهورا ، وهـــذا البحـــث يتعرض لها ويبين خطتها وهدفها ، ويظهر آراء الزهاوي فـــي الأدب والنقد واللغة والعلم ، مما تجلى في المجلة التي كشـــفت عن صورته الحقيقية في التجديد ومقارعة المحافظين .

**المقدمــة :**

أبى جميل صدقي الزهاوي ( ١٨٦٣ ـ ١٩٣٦م ) وهو الشاعر الفيلسوف إلا أن يكون صحفيا ، فأصدر سنة ١٩٢٦م ( مجلة الإصابة ) في ستة أعداد هي :

١ ـ العدد الأول ( ١ ـ ٨ ) ـ الجمعة ١٠ أيلول .

٢ ـ العدد الثانــي (٨ ـ ١٦) ـ الجمعة ١٧ أيلول .

٣ ـ العدد الثــالث (١٧ـ ٢٤) ـ الجمعة ٢٤ أيلول .

٤ ـ العدد الرابــع (٢٥ ـ ٣٢) ـ الجمعة الأول من تشرين الأول .

٥ ـ العدد الخامس (٣٣ ـ ٤٠) ـ الجمعة ٨ تشرين الأول .

٦ ـ العدد السادس (٤١ ـ ٤٨) ـ الجمعة ١٥ تشرين الأول .

وهي (( مجلة عملية انتقادية تصدر في كل أسبوع مرة )) فــي ثماني صفحات من القطع الصغير ، وكان الزهاوي يــأمل أن تصــدر بست عشرة صفحة لولا أنها توقفت بعد ستة أعداد في ثمان وأربعيــن صفحة .

حدد الزهاوي ـ صاحبها ورئيس تحريرها ـ أهدافها في العــدد الأول ، وهي :

١ ـ الدفاع عن الحق إذ جعل صحيفته (( مثالا للنضال عن الحق فــي العلم والأدب )) .

٢ ـ منازلة أبطال الجديد من العلم والأدب أنصار القديم الذي (( لم تعد منه فائدة لأمة تريد نهوضا مع الناهضين في القــرن العشــرين )) وهذه المنازلة بيراع مرهف وحجج دامغة ، ولن تكون لهذا النضال (( رأفة بمن يتشيعون للباطل ، مهوشين بعصيهم شــأن العميــان الجاحدين للنور على المبصرين القائلين به )) .

٣ ــ نقد ما ينشر من أدب وتقويمه (( والباعث الأكبر لــهذا النضــال وخوض معمعان هذه الحرب السمية هو أنا قد ألفينا العربيــة فــي العراق لا تستغني في حالها الحاضر عمن يقوّم أودها بالتنبيه علــى ما يقع من الخطأ في كثير من القصيد والمقالات مما ينشــر فــي صحفه . ولا ينحصر هذا الخطأ في اللفظ ، بل يتجاوزه الى المعنى الذي هو كل المراد من اللفظ )) .

٤ ــ غسل وجه الأدب بالماء السُّخن ليخرج للنــاس أبيــض وضــاح الجبين ، خلوا من المبالغات والتقليد .

٥ ــ إعادة جلال العربية وروعة الشعر بتحريره من قيوده الثقيلة .

٦ ــ الإشارة بالجديد ، ونبذ القديم الرث الخالي من الإحساس .

كان الدافع الى تحديد هذه الأهداف ما رأى عليه الأدب إذْ هــو (( يمشي تارة القهقرى كأنه في سيره قد نسيَ في أحد المنــازل التــي خلفها وراءه شيئا ثمينا لديه ، وأُخرى الى الأمام متباطئا ( مشي المقيــد في الوحل ) وما قيده الذي يرسف فيه إلا الجمود على تقليد قوم موتــى قد مضى زمانهم ، وكان شعورهم مخالفا لشعورنا ، وحاجتهم العصريــة مباينة لحاجاتنا )) .

لقد آلى الزهاويّ على نفسه أنْ تؤيد مجلته (( الحق في كل نقــد تأتيه ، وتزهق الباطل ، ولا تعبأ بالجلبة التي سيحدثها حولها الصاخبون ممن يتناول نقدها شعرهم أو نــثرهم ، وأنْ لا تُجــاري الســفهاء فــي سفاهتهم ، بل تمرّ باللغوية كريمة ، وتقول لمن يخاطبها من الجــاهلين سلاما )) .

ولم ينْسَ الزهاويّ ــ وهو يحدد خطة مجلته ــ أنّ في العــراق (( مَنْ يغيظهم نقد ما ألفوه ، ودرج عليه آباؤهم الأولون ، فيناوئون كــل إصلاح بما أُوتوه من حَوْل في ضروب التخرص والخداع )) .

وسعى الزهاويّ الى أنْ تكون لغة المجلة سهلة العباره (( ما فيها تعقيد أو عوج فيسهل فهم القراء إياها ، وتتجنب الإطالة ، وتلتزم الإختصار ، فإنّ الطباع تنبو عن فضول الكلام ، والأرواح تملها ، وهي مطلقة لا تتقيد بالأبواب والفصول فتكون محتوياتها كأزهار الربيع المختلفة ينبت الأحمر منها في جنب الأبيض والأزرق والأصفر ، كأنها الأبيض والأزرق والأصفر ، كأنها خليط من قوس قزح )) .

والزهاوي ينطلق في هذا المبدأ من رأيه في بناء القصيدة إذْ نَعى على الشعراء المحدثين عدم اشتمال القصيدة الواحدة على مطالب مختلفة ، لتكون أشبه بباقة من مختلف الأزهار مع تناسق في ألوانها .

هذه أهداف مجلة (( الإصابة )) وخطتها ، أما القضايا التي عالجتها في أعدادها الستة التي صدرت فهي :

١ ــ الأدب     ٢ ــ النقد     ٣ ــ اللغة     ٤ ــ العلم .

( ١ )

بدأ الزهاويّ كلامه على الأدب بمقالة (( كلمة عن الأدب في الماضي )) (٢ / ٩ ) وقال في مطلعها : (( اظلَمَّ جو الأدب في القرون الوسطى حتى لم يشاهد فيها إلا ذنب طويل ضئيل النور لكوكب غارت منه النواة في أُفق الماضي )) وكان الشعر صناعات بديعية من جناس وطباق واستخدام وتورية ومراعاة النظير ، الى غير ذلك مما هو (( لعب بالألفاظ ، يخدع الأغرار ، ونزوح عن الشعر والمعاني الواسجة به ، وقشور قد فسد لبابها ، وسخافات قد أُفرغت في مدائح ( ومراثي ) لا صلة لها بالشعور ، وإغراق في الكذب ، وتقليد القدماء يسأم سماعه ذو الذوق السليم )) .

ويسعى الزهاويّ من هذه المقالة الى أَنْ يكون التجديد سمة الأدب الحديث ، وأَنْ يتحرر الشبان من (( الأَدب القديم الرث المفعم مبالغات ومناقضات ، الخالي من الشعور الذي هو كل المراد من الشعر ، ويعضدوا الجديد الغضَّ منه :

سئمتُ كلَّ قديمٍ عَرَفْتُه في حياتي
إِنْ كان عندك شيءٌ من الجديدِ فَهاتِ

ولاينخدعن أحد منهم بمن يطري القديم باسم الجديد ، أَو يذم الجديد باسم القديم ، وليكن ميزان الجديد كل ما هزَّ النفوسَ ، وعَبَّرَ عن الشعور ، وميزان القديم كل ما مجَّه السمع ، وعافته النفس مما لا علاقة له بالشعور .

إِذا الشِّعْرُ لم يَهزُزْكَ عندِ سماعه فليس خليقا أَنْ يُقال له شِعْرُ

ورسم الزهاويّ في مقالة (( الصادق والكاذب من الأدب )) (٣ / ٢١) حدودَ كل من الصادق والكاذب ، وقال : (( الأَدب الصادق كفلق الصبح يفيض بياضه فيملأ الأجواء ، ويشاهد في كل لحظة أَجمل مما كان قبلها ، والأَدب الكاذب كغسق الليل كلما أَرجعت اليه البصر زاد في عينك قبحه . والأَدب الصادق ذو روعة قد ولعت بها الأرواح فوقفت وراء الأسماع قريبة منه تسمع كلمة الساحر فلا يفوتها منه شيء ، والأدب الكاذب يلج الأُذن فتلهو الروح عنه وإذا سألتها ماذا سمعت أجابت : لا أدري . والأَدب الصادق يصدع في كل موقف له بالحق ، وينطِقُ عن شعور يختلج في صدره ، لسانه ترجمان جَنانه ، وقلبه ينبوع كلمه ، والأَدب الكاذب يقذف بالباطل على الحق ، ويركب الشطط غرورا ، ويتخذ الغلو زخرفا ، ويرى الجميل فيقول بقبحه ،

والقبيح فيقول بجماله ، ويحدث لا عن شعور ، ويكرر أقـــوال غــيره مقلــدا )) .

وعَبَّرَ عن سخط المقلدين الذيــن رأوا بشــائر الأدب الصـــادق فسخطوا عليه ، وأخذوا يتحصنون (( بالكذب ، ولسوف ينسـف الحــق حصونَهم إذا ألقى قنابله فيجعلها قاعا صَفْصَفَا )) ، إنــهم (( يتســترون بظلام الليل فاذا وضح الصبح بانت عوراتهم فكانوا موضع الهزء مـــن الناظرين )) .

وسَخِرَ ممن يغيرون الأسماء فيطرون القديــم باســم الجديــد ، ويعيبون الجديد باسم القديم ، وقال لن ينفع (( تغييرهم الأسماء فان القديم قديم ، والجديد جديد مهما غير اسمهما ، ذاك يُعرف بكذبه وتقليـــده ، وهذا بصدقه وابتكاره ، ذاك ببلادته وجموده ، وهذا بشعوره وإحساسه ، ذاك قبر يمثل الموت ، وهذا مهد يمثل الحياة ، ذاك أغلوطة المــاضي ، وهذا حكمة المستقبل ، ذاك ورق الخريف الذابل ، وهذا زهــر الربيــع الغضّ ، ذاك غراب البين ، وهذا عندليب اللقاء المغرّد :

| | |
|---|---|
| يُبدي الجديدُ شعورَ النفس فهو به | حيٌّ بثوب الشباب الغض ريانُ |
| وفي القديم المعاني من برودتهــا | موتى عليها من الألفاظ أكفــانُ |

وظلت قضية القديم والجديد تشغل الزهاويّ ، وعقد مقالة فـــي مجلته بعنوان (( بين الجديد والقديــم )) (٤ / ٢٩ ) ، بدأهــا بقولــه : (( الحياة كلها حرب ، وللعلم والأدب اللذين هما من ولائدهما نصيب من هذا العراك الطاحن ، وما من يوم يمرّ إلاّ وفيه غارة شعواء من الجديـد على القديم ، والقديم على الجديد ، وما الغلبـــة والســلطان إلا للقــويّ منهما .

| | |
|---|---|
| إنّ بين الأحْياء من كل جيل | لنزاعا على البقاء يجيشُ |
| الضعيفُ الضعيفُ يهلك منها | والقويّ القويُّ منها يعيشُ |

وما تقدم الجديد إلا ماشيا فوق جماجم القديم وأشلائه مندفعا الى الأمام لا يسمع أنين الجرحى ، ولا يرحم حشرجة الصرعى )) .
واستنكر أَنّ يكونِ الشعر كاذبا ، وقال هذا ما ذهب اليه المذهب الجديد مستنكرا الكذب في الشعر الذي قيل إنّه لا يعذب إلاّ به .

ورأى أَنّ الجامدين على القديم (( كانوا في ضلال مبين ، وأنّ الشباب ناهض في كل قطر ، لا تستطيع الأيدي المرتجفة من الوهن ــ مهما أمسكت بأذياله ــ أَنْ توقفه عن سيره الى الأمام :

وليس من قوة في الكون قاهرة تستطيع أَنْ تقعد الأقوامَ إِنْ نَهضُوا

لقد مضى الزمن الذي كان يردد الشاعر فيه صدى مَنْ تقدَّمه مقلدا إياه فينصت الناس له ، وجاء الزمن الذي لا يسمع إلا لمن ينظم عن شعور يختلج في نفسه ، هو وليد عصره الفياض ، شعور بالحياة والطبيعة قد هذَّبه العلم وراضته الاختبارات )) .

ولا يريد الزهاويّ بمقالته هذه (( حلها من قيمة كل قديم في الأدب ، فإنّ من القديم ما هو جيد في كل عصر وإنْ تعاقبت عليه الأحقاب ، وعركته العصور ، وإنْ كان هذا القسم قليلا ، ومن الجديد ما هو صدى القديم ليس فيه من الشعور ما تلذه الأسماع )) :

وأطلق على المقلدين الذين يمارونه اسم (( ضفادع الأدب )) وقال : إنّ (( نقيقهم لا يشوش على الضاربين على أوتار الحقيقة ألحانهم التي يتغنون بها ، وإنّ ما يقلدون فيه من سبقهم قد بار سوقه ، فما له بين أبناء هذا العصر المتشبع بروح العلم من شارٍ وليس الذي ينظم عن دافع في نفسه هو شعوره كمن ينظم طمعا في مال يكسبه من وراء المدح ، أو ينظم لمجرد أَنْ يُقال إنه ينظم ولا يجعل القديم جديدا ، والجديد قديما تغييرُا سميهما :

إنَّ الجديدَ حصيفٌ إنَّ القديمَ بليدُ

بيـــن الجديـــد وبين القديمِ بَوْنٌ بعيـــدُ

فما الجديـــدُ قديـــمٌ ولا القديمُ جديـــدُ

هذا يشـــجّ ضِرامـــا وذاك فيه خمـــودُ

هـــذا يفيضُ شعورا وذاك فيه جُمـــودُ

هذا يجـــودُ بشـــدْوٍ وذلك ليس يجـــودُ

هـــذا بكـــلّ مكـــان غضٌّ وذلك حَصيدُ

ولبىَّ الزهاويَ طلبَ أَحد الأُدباء في تحديد القديـــــم والجديـــد ، ونشر مقالة (( تحديد القديم والجديد )) (٥ / ٣٥ ) بدأها بقوله : لاشـــيءَ مما له تعلّقٌ بحياة الإنسان إلاّ وهو يتطور تِبْعا لتطور الانسان نفســـه ، ومن جملة المتطورات اللغة والنثر والشعر . ولا أَقصد بالأدب إلاّ ما له روعة ذات أثر في نفس سامعيه سواء كان منثور أو منظومـــا . ولمـــا كانت روعةَ الشعر أكبر ــ للموسيقى الخاصة بالوزن تلك التي تهيج في الإنسان الإحساس كأنها تكهربه ــ عنيت بالأَدب إياه )) .

وذكر اَنَّ الشعر قد تطور في الغرب أكثر منه في الشرق ، وقال إِنَّ (( كل تطور فيه جديد بالنسبة الى ما تقدمه ، وقديم بالنسبة الى مـــا تأَخر عنـــه ، وأنا لا أُسمي جديـــدا إِلاّ ما كـــان علـــى آخـــر طـــراز من التطور )) .

والقديم ــ عنده ــ هو جمود الشعر جمـــودا (( أشـــبه بجمـــود الموت )) بحيث (( لا ينبض منه عِرْقٌ يُستدل به على أَنه حيّ )) ولـــم (( يكن إِلاّ خيالات كاذبة ومبالغات خارجة عن حدود الطبيعـــة وتقليـــدا خلوا من الشعور )) وهذا ما يسميه (( القديم )) .

أما النزعة الجديده فهي بالإجمال الرجوع عن التقليد الى الشعور ، وقد (( جاءت من الغرب تحمل في أردانها كلَّ ما يمس النفس ويهيج فيها الإحساس ، أو يصور الطبيعة ، وهي اليوم تنازع القديم البقاء وقد ظهرت عليه في المهجر ، وكادت تظهر في مصر ، وهي في بغداد تصارعه صراع الواثق بقوته )) .

والزهاويّ حينما يحدد القديم والجديد لا يريد أنْ يقول إنَّ كل ما قيل في الأَزمنة الغابرة قديم ، وإنَّ كلَّ ما قيل في هذا العصر جديد ، فإنَّ (( في ما قيل في تلك الأزمنة ما هو جديد في كل عصر غير أنه كدُرَّةٍ ضائعة بين رُكام القديم )) ولذلك فالزهاويّ لا ينظر الى القديم والجديد من حيث الزمان بل ينظر اليهما من حيث النزعة والاعتبارات التي ذكرها .

وأبدى رأيه في الشعر وقال : (( وإذا أَلقيت اليوم نظرة على الشعر في بغداد تجد أنَّ أكثر قارضيه قد افتكروا بعقل غيرهم ، وتظاهروا باحساس ليس لهم ، فنظموا ما هو أَشبه بالصَّدَى الذي ترودده الكهوف للأَصْوات ، ولا تكاد تسمع من نظم عن شعور في نفسه ، وما أُولئك إلاَّ نظامون يقلدون أمثلة سبق زمانها ، فهناك ما شئت من غلو وإغراق وتناقض ، وقلما تجد بين القصائد للشعراء فرقا إلاَّ من حيثُ المتانةُ والضَّعْف في التراكيب ، ذلك لأَنهم يضربون جميعا على وتَر واحد )) .

وناجَى الزهاويّ الشعْرَ في مقالته (( أَيها الشعر )) ( ١ / ٣ ) التي افتتح بها العدد الأول من مجلته ، وفيها عَبَّرَ عن صداقته للشعر منذ أَنْ كان يافعا وكان الشعر شيخا هرما ، وتعاهدا على أَنْ يبقيا صديقين متلازمين ، وكان كلما تقدم في السن تأَخر الشعر ، ثم صعد في سلم السنين ، وانحدر الشعر ، وكانا يتناجيان ويتناغيان حتى إذا ما صعد

هو ، وانحدر الشعر ، غنيا آخر أُغنية ، وافترقا بعد ذلك ذاهبين الى وجهتين مختلفتين .

والزهاويّ في هذه الكلمة كأنه يُريد أنْ يقول إنه سيجدد في الشعر ما وسعه التجديد ، ولذلك ختمها بقصيدة (( الشعر )) التي قال فيها :

يا شعرُ ثِبْ وتجددْ　　　وعلى القديم تَمَرَّدْ

يا شعرُ لا تجمد على　　　ذاك الرثيث الأَوْرَدْ

اليومَ كلُّ الحمْدِ للشعر الذي لم يَجْمُدْ

اليومَ لا يمتازُ غيرُ الشاعر المتجدِّدْ

إِنه يدعو الى تجديد الشعر ، ولكن الى أي حد تطور ؟ هذا ما عرض له في مقالة (( الى أي حد يتطور الشعر )) ( ٦ / ٤٤ ) وقال إِنَّ الشعر كان في الجاهلية خُرافيا ، ثم تطور (( فكان حقيقيا يُعْرِبُ عن شعور أهله ، ويصف الأشياء كما هي ، وكان يُغَنَّى به في الأَفراح والحروب ، ويُبكَى به في الأَحزان والمناحات . وما اختلاف البحور إلاّ لاختلاف الأَلحان ، فكل بحر من البحور التي جمعها الخليل لحن خاص للعرب . ولم يكن يعيب الشعر يومئذ شيء ، فقد كان يبث به قائله شعَور نفسه كما هو المطلوب منه في كل عصر ، ولا ينتقص اليوم إلاّ من وجهة ضيق الشعور فيه بالنسبة الى سعته في هذا العصر ، على أَنَّ هناك ما يمثل الشعور في كل عصر ، وإِنْ كان قليلا ، وهذا القسم هو الشعر الخالد تراه في كل زمان طريقا لا يُخلق ديباجتَه تعاقبُ العصور والأَحقاب )) .

وخطا الشعر في العصر العباسي خطوة ليست بالقصيرة في الأَساليب والمعاني ، وضَعُفَ حينما ضَؤلت الحضارة العباسيةَ ، وأخذ

قائلوه يتوسعون في ( البديع ) وصناعته ، ثم أخذ قلبه ينبض ، وأخذت الحرارةُ تدبَّ في جسمه في نهاية القرن التاسعَ عَشَرَ ، ثم فتح عينيه في أوائل القرن العشرين ، وقام ينفض عنه غبار القبر الذي كان مدفونا فيه . (( وقيامه هذا أكبر تطورا له ، وسبب هذا التطور هو التقاحه بأدب الغرب كما التقح في عهد العباسيين بأدب الإغريق ، غير أنَّ هذا التلاقح لم يكن عاما فإنّ أكثره بقي كما كان مفعماً معاني لا تمتّ الى الشعور بقرابة ، فهناك التقليد ، وهناك المبالغة ، وهناك التناقض والسخف )) .

والشعر لا ينمو النمو المطلوب في وسط غير ناهض نهضة علمية ، ولذلك (( لم يَشُدْ بهذا الجديد إلاّ مَنْ سما شعورهم وغزر علمهم ، وهؤلاء قليلون في العراق ، وأكثر من القليل في المهجر ومصر وسورية . ومن المؤمل أنْ تصدق نهضة العراقيين فينبذوا الأدب القديم الرث ، ويلتفوا حول الغض الطريف . ولا تحسبن الشعر سوف يبقى على تطوره الأخير هذا ولا يتطور الى أحدث منه ، فهذا الجمود يخالف سُنَّةَ الارتقاء ، بل الشعر تابع في تطوره تطور الشعوب ، ولما كان تطور الشعوب مستمرا فتطور الشعر مستمر ، وسوف يأتي جيل يستخف بضيق الشعور في جيلنا هذا السعة شعورهم كما نحن نستخف اليوم بالشعور الجاهلي لضيقه )) .

هذا موقف الزهاوي من الأدب ، ومن الصراع بين القديم والجديد ، وقد نشر في مجلته بعض القصائد التي تؤيد رأيه في الشعر والتجديد ، والقصائد التي نشرها هي :

١ ــ قصيدة (( ياشعر )) (١ / ٤ ) ومطلعها :

يا شِعْرُ ثِبْ وتجددْ وعلى القديم تمردْ

وأوضح رأيه في الشعر الجديد :

الشعرُ إن يصفِ الحقيقةَ مثلما هي يَخلُدْ

والشعرُ يحيــا بالشعور الى زمان سَرْمَدْ

والشعْرُ إنْ لم يَعلُ معناه يَمُتْ في المولِدْ

٢ ــ قصيدة (( إلاّ هواك )) ( ٢ / ١٢ ) التي خاطب بها ليلى ، وتحدث فيها عن انصرافه الى العلم الذي فتح له طريق الحرية :

ثم انصرفتُ الى العلومِ وما هنالك من حباكِ

حتى غدا منهنَّ فكــري بالكواكب ذا احتكاكِ

حــرا يطيــر الى الثريا تــارةً والى السِّماكِ

٣ ــ قصيدة (( أتحراك ثم لا أراك )) ( ٣ / ٢٣ ) التي خــاطب بــها ليلى ، وأكد فيها أنَّ شعره تعبير عن نفسه :

أَنْشديني في الشعر يرسل شجوا     فهو يحكي صبابتي ونُزوعي

أَنشديني في كــل لفــظٍ رقيــقٍ     وأنْشِديني في كل معنى بديعِ

٤ ــ قصيدة (( النقد كفاح )) ( ٤ / ٢٧ ) وفيها أبدى رأيه في النقد ردا على النقد الذي وُجِّهَ اليه :

إنما النقدُ في الحياة كفاحُ     تُثخنُ الجاهلينَ فيه الجراحُ

والذي يفعل اليراعُ شبيهٌ     بالذي تفعل الظُّبى والرماحُ

واذا النقدُ كان حِقْدا وقذفا     وسِبابا فــذاك بِئْسَ الســلاحُ

ولم يَنْسَ في هذه القصيدة أنْ يبث رأيه في الشعر الجديد فيقول :

رُبَّ شعرٍ يفيض منه شعورٌ     حين يُتْلَى كما يفيض الصباحُ

ولقد كان الكذبُ فيه مباحا     قبل هذا واليــوم ليس يُبــاحُ

ويصرّ على دعوته الى التجديد :

أَيُّها الشعْرُ لستُ منصرفا عنك الى أَنْ يتمَّ لي الاصْلاحُ

أَيُّها الشعْرُ قَيَّدوك ولا أَهــدأُ حتى ينفك منك السَّــراحُ

أَرذلُ الشعر ما اذا أنشــدوه فاليــه الأسماع لا تَــرْتاحُ

وأَجلُّ القريض ما هزّ قوما فَغَدَوا للمجد الأَثيل وراحوا

أنا في بحره .. أُعوم وهم في جَدْولٍ منه ماؤه ضَحْضاحُ

٥ ـ قصيدة (( على قبر ابنها )) ( ٥ / ٣٧ ) وهي نواح امرأة علـــى وليدها ، وقد ترمز الى المحافظين الذين وأدوا الشعر الجديد ، ووقـــف الزهاوي يبكيه :

بين شتى الأَجْداثِ قبر جديدُ يرقد اليوم تحته ابني الوحيدُ

ساكتا وهــو البلبلُ الغريــدُ إنّنـــي لا أراه حيــن أريــدُ

الثّــرى بيننا حجــابٌ شديدٌ فهو عني قاصٍ ومني دانـــي

٦ ـ قصيدة (( حقائق متفرقة )) ( ٦ / ٤٥ ) وفيها نص على الشــعراء المتكلفين :

لاشيءَ يهتــك شاعـــــرا مثل التكلف في القوافـــــي

ما المــاءُ في بحــر طمــا نزر لينقصــــه اغترافـــي

الليل قد غطى فجاجَ الأرض بـــالشعـــــر الغُــــدافِ

وأتـــــى النهـــــارُ وراءهُ فجــلا يبيّن كــلّ خـــافِ

وهذه القصائد نظمٌ لآراء الزهاوي في الأدب وتجديد الشعر .

ولم يقف عند قصائده وإنما أخذ ينشر ترجمة لرباعيات الخيـــام التي أُعجب بها الأجانب وترجمها الشاعر الانكليزي ( فتيزجرالد ) الـــى الانكليزية ، وترجمها العرب في القرن العشرين وأقدم ترجمة نثرية لـــها ترجمة احمد حافظ عوض سنة ١٩٠١ م ، وترجمة عيســـى اســكندر المعلوف سنة ١٩١٠ ، وترجمة وديع البستاني سنة ١٩١٢ ، وترجمـــة أحمد رامي سنة ١٩٢٤ م وتوالت الترجمات ومنها ترجمـــة الزهـــاوي

التي بدأ بنشرها في مجلته (( الإصابة )) في العدد الرابع الصادر يـــوم الجمعة الأول من تشرين الأول سنة ١٩٢٦ ، ونشرها كاملة ببغداد سنة ١٩٢٨ م ، بعد أن نشرها تباعـــا فـــي مجلــة ( الحديــث ) الحلبيــة سنة ١٩٢٨ .

نَصَّص الزهاويّ للرباعيات مقالة بعنوان (( كلمة عن الرباعيات وعمر الخيام )) ( ٢ / ١٤ ) بدأها بقوله : (( إنَّ من الشـــعر مـــا هـــو كأمواج البحر يأتي أزرق مندفعا فيصدم شاطيءَ النفس بقوة اندفاعـــه ، ويتكسر عليه مُزْبِدا ، وينتفض فاذا هو أبيض جميل قد ازدان بكل ألوان السماء ، ويستقل كل من هذه الأَمواج بنفسه يفصله عن غيره وادٍ عميق هو الشهيق الذي يُعقِب زفير البحر العجاج يوم تهب العاصفة ، وإن كان صدر الخضم الذي تبدو عليه هذه التنهدات واحدا . والطبيعة تجيش فـــي فكر الشاعر كما تجيش في البحر الزاخر )) . وقد صَوَّرَ بعض شـــعراء الفرس هذه الأمواج في شكل رباعيات ، ومنهم عمر الخيام الذي كــــان هو رباعياته ، ورباعياته هي عمر الخيام ، وإنّها أُمواج ذلــــك الفكــر الواسع الثائر ، وقد نظم (( ذلك المفكر الكبير كل اندفاعات فكـــره فـــي أربعة أشطر فجاءت الرباعيات كأنّها دساتير للعلم والاجتماع )) .

وأشار الزهاويّ الى ترجمة الرباعيات الى اللغـــات المختلفــة وقال : (( إنَّ كثيرا من رباعياته ليس من الروعة بالمكان الذي يجـــدر بالاكبار ، بل هناك الرائع السمين ، وهناك التافه الغث ، ولعلَّ الكثـــير مما يُعزى الى هذا الحكِم هو مدسوس في رباعياته )) .

وانتقد بعض الترجمات العربية فقال : (( وقد رأى بعض أُدبـــاء مصر من أبناء العربية أَنْ لا تحرم لغتنا المحبوبة هذا الأثر الجميل الذي ترجم الى أكثر اللغات الحية فترجموها ( قسما منها ) من الانجليزية الى العربية سباعيات وخماسيات وأَبعدوها عن الأَصل الفارسيّ أَضعافَ مـــا

أبعده أدباء الغرب عنه لضرورة التصرف الذي يقتضيه الوزن والقافية ، والنقل من لغة الى لغة ، وعَرَّبَها بعضُهم رباعيات من الأَصل الفارسي غير أَنّ ما شاهدته من نماذجها لم يكن فيه من الروعة ما في الأَصل الفارسي ولا تلك الموسيقى الشعرية . وقد ترجمها الى التركية نثرا بعض أُدباء الأَتراك ففقدت الموسيقى التّي هي خاصة بالنظم )) ، ولهذا أَحَبَّ أَنْ يترجمها عن الفارسية رباعيات ، وكان عباس محمود العقاد قد طلب ذلك منه حينما كان نزيل مصر ، وصمم على ترجمتها بعد عودته الى العراق وإِن اعتذرالى العقاد يومئذ .

اختار من الرباعيات مائة وثلاثين رباعية (( هي أحسن رباعيات الخيام ، وهي التي تنمّ عن فلسفته في الحياة ومذهبه في الاجتماع والكون ، وشكه وإِيمانه )) وترجمها نثرا ونظما (( أما النثر فللموازنة بين المعنى الذي أراده عمر الخيام والمعنى الذي سبكته نظما ، ليعرف المقدار الذي تصرفتُ فيه لضرورة الوزن وما يقتضيه الأُسلوب العربيّ من التغيير ، وأما النظم فلأجْلِ أَن أُغني لأَبناء العربية بموسيقى مثل موسيقى الخيام التي كان يَهزّ بها سامعيه من أَبناء لغته ))

ثم قال إنَّه حافظ على أكثر ما في الرباعيات الأصلية من الروعة ، وتكاد ترجمته لكثير منها تكون حرفية ، وتصرف في بعضها تصرفا لم يخلّ بالمعنى ، ولا سيما البيت الأول الذي يأتي به الخيام ـ في الغالب ـ تمهيدا للبيت الثاني .

وجعل الرباعيات ثمانية أقسام : الأول في الخمرة ، والثاني في الكوز ، والثالث في التذمر ، والرابع في العظة وما يتعلق بالأَخلاق ، والخامس في الحكمة والشك ، والسادس في العشق ، والسابع فيما خاطب به الله ـ عز وجل ـ والثامن في مطالب شتى . وأَثبت الأَصل الفارسيَّ من كل رباعية في الصدر ، ثم أتبعه ترجمته نثرا ثم نظما ،

ووشّاها باسم فرع الشجرة الهاشمية الملك فيصل الأول ــ رحمه الله تعالى ــ ورجا من الله أنْ يحقق به (( آمال الأمة العراقية ويسهل لها أنْ تتقدم في ظل ملكه الوارف حتى تعيد مجدها الغابر ومنزلتها الرفيعة بين الأُمم ، ويجعل للأَدب العربيّ في أَيام شوكته دولة تضاهي في رفعتها دولة الأدب في الغرب فتزهر في العراق الآثار الثمينة بتنشيطه ، وتبقى خالدة في طيات الدهر ترتلها الأجيال المقبلة مقرونة الى اسمه العظيم )) .

نشر الزهاويّ اثنتي عشرة رباعية قبل أَنْ تتوقف مجلة (( الإِصابة )) عن الصدور ، وقد جاءت الرباعية الأولى هكذا :

١ ــ الأصل الفارسي :

إين چرخ فلك بهر هلاك مَنْ وتو
قصدي دارد بجان باك مَنْ وتو
برسبزه نشين وباده خوردير نماند
قاسبزه برون دمد زخاك مَنْ وتو

٢ ــ الترجمة نثرا :

(( إِنَّ هذا الفلك الدوّار له قَصْدٌ سيءٌ بروحي وروحك يريد إَزهاقهما فتبوأ العشب واشْرَبْ فوقه الخمرة إذ لا يبطئ أَنْ ينبت العشب من ترابي وترابك )) .

٣ ــ الترجمة شعرا :

اغنم العُشْبَ فهو أَخضرُ غضٌّ ... وترشّفْ كَأْسَ الحُميَّا عليه
قبلما يبدو العشبُ أخْضَرَ غَضّا ... من ترابٍ يوما تصيرُ إليه

( ٢ )

أثار الزهاويّ حركة نقدية واسعة ، وكانت له مع الأدباء والمفكرين معارك أدبية وفكرية ، وكان النقد يقض مضجعه ويطرد عن عينيه النوم ، وكان يرى أنّ أكثر النقد كان سبًّا وطعنا وقذفا ، وفي قصيدته (( النقد كفاح )) ( ٤/ ٢٨ ) تحدث عن ناقديه فقال :

نقدَ الجاهلونَ شعري كما تنقدُ عُمْيٌ ذُكاءَ وهي صُراحُ
وألحوا فيه سَفاهًا ولكنْ لم يضر شعري ذلك الالحاحُ
فهو الحقّ ماعليه غبارٌ وهو الجدُّ ليس فيه مِزاحُ
لا تبالي باللكْنِ قد عييت ألسنة حينما تقول فِصاحُ
فرحوا إذ غضضت عنهم فلما جئتم زالت تلكم الأفراحُ
ثَم أشْبعتهم بشعري صفْعا فغدوا يهربون مني وراحوا

هذه نفثة أطلقها الزهاويّ وقد تكاثر النقاد وعابوا عليه شعره ، وسخروا من فلسفته وآرائه ، وتحفل كثير من قصائده بهذه النفثة ، وأراد أن يقارن بين النقد في العراق والنقد في الأقطار العربية فنشر في مجلته مقالة (( النقد هناك وهنا )) ( ٤ / ٣١ ) ، قال في مطلعها : (( قلما تجد في مصر أو سورية ناقدا يخرج عن موضوع نقده الى ما لا علاقة له به من ثلبِ مَنْ ينقده والحط من كرامته ، بخلاف الكثيرين في بغداد ، فإنّ نَقْدَ هؤلاء يبدأ بالتعريض والكنايات وينتهي بالسب والشتيمة ، ولا ينسب هؤلاء — في الغالب — الى خصومهم في مجادلاتهم إلا ما تتصف به أنفسهم ، كأنهم يخشون أنْ يذكرهم من ينتقدونه بعيوبهم فيسارعون الى نسبتها اليه ، ويبالغون في التحفظ فيخفون أسماءهم وراء أسماء مستعارة ليشتموا ما شاءوا ، ويبقى أديمهم سالما ( أنظر الى المقال المنشور في عدد يوم الأحد من الاستقلال

بامضاء فاهم ـ والمقال يعكس صاحبه سواء كان للرصافي أو الأثري أو لكليهما ، ولا دافع لهم الى مثل نقدهم إلاّ التشفي ممن يعادونه ، وإطفاء ما في صدورهم من نار الأحقاد التي تأكل أفئدتهم ـ إنْ لم تجد ما تأكله ـ وتراهم إذا رجعوا الى موضوع النقد أخرج كل منهم ذراعه التي يتأبطها ، وما ذراعه إلاّ معرفته القاصرة ، وأخذ يقيس بها القول ، فإنْ رآه مخالفا لها عَدَّه خطأ ، أو موافقا سكت عنه ، ولا أدري لماذا تكون ذراع مثل هؤلاء مقياسا ، ولا تكونه ذراع القائل )) . وختم المقالة بقوله : (( وقد تسمع لهم ثرثرة ، وتسمع صخبا وضجيجا يريدون به التضليل ، ولا يضل القصد إلا الجاهلون . أما السبب في أنّ النقد هناك يخالف النقد هنا فهو أنّ الناقدين في ذينك القطرين قد وصلوا في رقيهم الى درجة يخشون فيها على شرف أنفسهم من الخروج على الآداب ، وأنّ اكثرهم في بغداد جاهلون ، والجهل يُفضي الى عدم المبالاة كما يقذف الطفل الحردان بالحجر على وجه مخاصمه من غير أنْ يتبصَّر بالعواقب )) .

ويبدو أنّ رفائيل بطي كان يثير المشاكل أمام الزهاوي ، ويتحدث عنه في مقالاته بما لا يرضيه ، ولذلك بدأ في العدد الأول من مجلته بنشر مقالة (( رد على مقال رفائيل بطي )) ( ١ / ٥ ) ونسب الرد الى ( ابن الحقيقة ) وكان الرد قاسيا ، وقد جاء في مطلعها : (( أحللت نفسك يارفائيل محل العارف بضروب الأدب وأحدث صوره ، وأخذت تعدّ لنا الموضوعات التي يجب أنْ ينظم فيها شعراؤنا مما استظهرته من بعض الكتب الحديثة : (( العواطف ، والآمال ، وبسمات الوجوه ، وكآبة الموت والعقائد ، والعادات ، والأخلاق ، وسائر النظم الاجتماعية التي هي جوانب الحياة ومظاهرها . هذه هي موضوع الأدب

في رأي الأدباء المحدثين الذين يحتمون على الأديب الاشـتغال بـها ، وبذل جهده في تقصيها )) .

وأنكرت على أدباء العراق خوضهم إياها وتبريزهم فيها تحـاملا منك على الحق وعداء لمن أقصاك عنه بعد أن عرف منك ما عرف كما هو معلوم للجميع . ولكنَّ الكلام وحده بدون ايراد الحجة لا يُطفيء مـن غلَك ، فإنْ كنتَ صادقا في دعواك أنّ هناك ــ سواء فـي الشـرق أو الغرب ــ من نظم في هذه الموضوعات فأجاد فيها أكثر مـن بعـض أُدبائنا فأوْردْ لنا ذلك أو ترجمه لنا ونحن نورد لشاعرنا ما يدخل في هذه الموضوعات وحينئذٍ يرى القراء رأيهم فيهما ، ولكن الحقد يـا رفـائيل كالحب يُعمي ويُعمّ ، ولا إِخالك فاعلا ، فقد عهدتك تـهرب وتتخلـص حينما يجد النضال )) .

وقال : لا يكون الأديب يارفائيل في هذا العصر أَديبا إِلاّ إذا فاز بهم واخر من علم النفس ، وعلم الحياة ، وعلم الاجتماع ، وأَنت لا فـي العير من هذه العلوم ولا في النقير . ثم يجب قبل كل شيء علـى مـن يريد أنْ يكون نقادا للأدب العربي أَنْ يجيد العربية ، ويكون له اطـلاع واسع بقواعدها ولغتها ، وأنت الى اليوم لا تكتب مقالا إِلاّ تغلـط فيـه غلطات فضيعة )) .

وأخذ يذكر أخطاءه في مقاله (( ثلاث صـور لشـعر العـراق الحاضر )) ويصححها ومن ذلك مثلا : ((فاذا ما شام عوجا )) وشـام لا تستعمل إِلاّ فيما يلمع أو يشابه اللمعان ، يقـال : (( شـام الـبرق )) و (( شام مخايل النجابة )) أما ( العوج ) فليس من ذلك .

ومضى في تصحيح أخطائه ، ثم قال : (( وأما القصيدة ( منجل الفلاح ) ــ هي لعلي الشرقي نظمها سنة ١٩٢٥ ونشرها فـي جريـدة العراق في ٢٧ تموز سنة ١٩٢٦ ــ التي حسبتها طبقا للأدب العصـوي

فإنّها مفككة الأوصال ، مفعمة بالمبالغات التي تتــافي الأدب العصــري كثيرة الغلط )) .

وأخذ في نقد القصيدة ومن ذلك ما قاله فـــي مطلـــع القصيـــدة ( تنظر في ديوان علي الشرقي ص١٦٣ ) :

أتراني بين القُرى والنواحي طُفْتُ ظُهْرا وفي يدي مِصْباحي

(( قال في مطلعها ( أتراني ... طُفْتُ ظهرا ) والصواب : أُطوف ، فإنّ الماضي المفهوم من طفت لا يناسب الحال المفهوم من (( أتراني )) .

ويبدوا أَن نشر هذه المقالة ــ إِن لم تكن للزهاوي نفسه ــ كـــان دفاعا عن الزهاويّ ، إذ جاء في الخاتمة : (( هـــذا ولـــم أرد أن أنقـــد قصيدة الشرقي لولا جعلك يا رفائيل إياها نكاية منك مثالا للتفوق علـــى شعر الزهاوي ، وإذا عدت عدنا الى نقد غيرها )) (٢ / ١٠ ) .

وعاد الى رفائيل بطي في العدد الثالث (ص٢٢) وقال : (( لقـــد لامنا كثير من الأصحاب على نشرنا أخطاء رفـــائيل فـــي مقالاتـــه ، وقالوا : إنّ مجرد ذكره يجعل له قيمة في الأدب ، فالأَوْلى تركه يغلـــط ويغلط ، ولذلك أغفلنا نشر مقال ضافٍ قد أحضرناه فـــي نقـــد مقاليـــه الاخيرين في جريدتَي ( العراق ) و ( الاستقلال ) . ولو أَنعـــم القـــراء النظر فيما نشره في ( الاستقلال ) و ( العراق ) قبلا وفي ( الاستقلال ) أخيرا لوجدوا بونابين الكتابتين ، وهو يدل على أنه نشر مقاله الأخـــير بعد تصحيحه بقلم استاذه ــ لعله الأَب أنستاس ماري الكرملي ــ فـــإنّ عثراته في المقالات الأُولى أكثر من أَنْ تُحصى ، وفي الأَخيرة قليلـــة ، ولكن هناك عثرات في المعنى لم تُصحَّح ، ولذلك تراها بليدة لا قرابـــة لها من المنطق . ومما يدلك على أَنّ الرجل لا يفرق بين القديم والجديـــد من الأدب أنه أَورد قصيدة الأُستاذ الرصافي مثالا للأدب العصري تلـــك التي شحنها بالمبالغات ، والمبالغات تنافي الشعور الذي يطلبه العصـــر

الحاضر من الشاعر . وليقل لنا رفائيل : هل صدق الرصافي في ادعائه أنه كتب لنفسه عهد تحريرها شعرا ، وأشهدَ على ذلك الدهر ، وأنّه بعد إتمام كتابته جعلِ الثريا فوق عنوانه طغرا ـ وأين الثريا من يد المتناول ـ وأنه علق العهد الذي كتبه بذروة ( الشعرى ) أم هل أعذبه أكذبه . وإنْ كان الاستاذ صادقا في دعواه فلماذا لا يمشي في الطرقات عاريا طبقا لقوله في قصيدته هذه :

إِذا كان في عُرْيِ الجسومِ قباحةٌ فأحسنُ شيءٍ في الحقيقة أَنْ تَعْرَى وهو البيت الذي يعده رفائيل لاستاذه ابتكارا لا يطيقه غيره ، ونحن لم نذكر ما ذكرناه إِلاّ ليعرف الناس تقدير مثل رفائيل للأدب ومبلغة منه . وربما نقدنا القصيدة برمتها في أحد أعدادنا القادمة )) .

ولم ينشر النقد لأن مجلة (( الاصابة )) توقفت عن الصدور .

كان اهتمام رفائيل بشعر الرصافي تقربا من الشاعر وانتهازية ، وقد صرح الزهاويّ بذلك فقال : (( يأمل رفائيل والأثريّ بسببهما لي ، وتحاملهما أَنْ ينتخبهما الرصافي عضوين يوم يتبوأ كرسي رئاسة اللجنة للاصطلاحات العلمية في العاصمة )) ( ص٣٢ ) . وكان موقف الزهاوي هذا من رفائيل بطي أَنه نشر مقالا في جريدة الناشئة ( العدد السابع ـ ٨ حزيران ١٩٢٣م ـ يمتد فيه الرصافي ويزعم أنه سبق في شعره القصصي أَو الروائي صاغة القوافي في معاصريه كلهم ، وانفرد بينهم بهذا الأُسلوب الفتان وما حواه من الوصف الدقيق والتعبير الرقيق . وهذا ما أثار الزهاوي الذي كان يقول : إِنّه أَول من نظم الشعر القصصي من العراقيين .

( ٣ )

وعالج الزهاويّ اللغة وكتب مقالة (( خطر الجمود على اللغة )) ( ٤ / ٢٥ ) وقال : (( المحافظون في اللغة كالمحافظين في الأدب ، يتمسكون بالقاعدة (( إبقاء ما كان على ما كان )) ولا يجوّزون أنْ يعتورها شيء من التّغير مهما كان طفيفا . والمتجددون يُزْرون على المحافظين جمودهم على القديم منها ويرون فكّ أرجلها من السلاسل التي تربطها بالماضي البعيد ليسير طليقا في تقدمه )) . وذكر أنّ حجة المحافظين خوفهم من أنْ يؤدي التغيير الى فساد العربية وركوب الشطط فيها وتلاعب الكتاب بها كما تشاء أهواؤهم ، وهناك التبلبل والتقصير في التفاهم . وقال : (( وحجتهم هذه بليدة فإنّ شيوع الصحف في هذا العصر وسهولة التنقل من بلد الى آخر ، وشدة احتكاك الناس بالناس أسباب لتعمم التغير الصالح في وقت قصير ، فلا محل للخشية من انقسام اللغة واختلاط الألسن )) . وقال إنّ اللغة (( كالجسم الحيّ يعتورها من حين الى آخر التغير فيزول منها ما يثقل لفظه على اللسان أو يقصرعن تأدية المعنى ، ويشيع ما يخف أو يقوم بوظيفته في التأدية ، وتموت كلمات وتتولد أخرى كما تموت الخلايا في جسد الحيّ ،ويتولد مكانها غيرها . وليست اللغة التي لا يموت منها كل سنة عدد من الكلمات ولا يتولد فيها عدد منها إلاّ ميتة أو سائرة الى البوار )) .

والعربية ـ كغيرها من اللغات ـ قد تطورت واختفت ألفاظ منها ، وقامت مقامها ألفاظ لا تثقل على السان ، وأُخرى تعبر عن المستجدات ، ولكنها ضاقت في عهود الجمود ، والى ذلك عزا الزهاوي تأخر العرب في السباق الاجتماعي لضيق العربية عن الإفصاح عما

استجد في العالم من علم وآلات وأفكار وآداب ، ولم تجمد إلاّ (( لجمود أبنائها ، ولا خطر على اللغة أكبر من هذا الجمود )) .

وأَقَرَّ الزهاويّ أنَّ (( للعربية روعة تسحر الأسماع ، وجلالا في أُسلوبها مقرونا بالجمال ، ومرونة في اشتقاقها ، ولكن ما قيمة كل أولئك إِذا عجزت دون بقية اللغات من تصوير ما ولدته الأيام من المعاني الجديدة ، وبقيت لا تشبع حاجات المجتمع العربيّ في هذا العصر الناهض )) . ودعا الى أَنْ يأخذ العرب المعاصرون ما أخذ به القدماء من التَّعريب ، وأَنْ يقتبسوا من اللغات الغربية الحديثة ألفاظا ، ويحوروها الى ما يوافق الصيغ والأبنية العربية ، ولا ضير في استعمال (( كل كلمة شاعت في الصحف الراقية بقلم كبار الكتاب كالتعاسة ، والزهور ، والأوراد ، والبؤساء ، والعائلة ، والتحرير ، والصحافة ، والقيثارة ، والأثير ، والتطور ، والمكروب ، والراديوم ، والتلفون ، والغرامافون ، والمكرسكوب ، والتلسكوب وغيرها )) .

هذه أهم آراء الزهاوي التي عكستها مجلته (( الاصابة )) وهي تمثل عهده الذي كان بداية النهضة الحديثة في العراق ، وقد تحقق كثير مما دعا اليه بعد ذلك ، واتسعت آفاق اللغة والنقد والأدب .

( ٤ )

لم يقف الزهاويّ عند هذا في مجلته ، وإِنَّما نشر بعض المقالات التي تُعَبِّرُ عما يؤمن به في الحياة ، وتعبر عما كان العلم عليه في عهده ، وهي :

١ ـ الحياة فوق الارض في المستقبل البعيد : ( ٢ / ١٢ )

تحدث الزهاويّ هذه المقالة عن الحياة التي لم تظهر فجأة فوق الأرض ، وإِنَّما مرت بأَدوار ، وظهر عليها الانسان الذي خضع لقانون

التطور والارتقاء . ولا يستبعد أنْ يتولد منه (( في المستقبل البعيد نوع أرقى منه ــ السبرمان ــ وتكون نسبته الى الانسان كنسبة الانسان الى القرد الشبيه بالانسان أو نصف الانسان الذي وجدوا قحِف رأسه أخيرا )) . وقد يتطور الانسان أكثر من هذا ويصبح قادرا على أنْ يسبح في الفضاء كما تسبح السمكة في الماء ، (( فيعلو وينخفض بتحريك يديه وأرجله طبقا لعملهما في هذا السبح )) .

وستزداد حرارة الأرض ويتغير (( السبرمان أو ما هو أرقى منه الى ما يناسب الحرارة التي يعيش في وسطها بتناوله طعامه من مواد تتحمل الحرارة الشديدة ، ولتشكله في صورة تلائم بيئته ، وكل ذلك يكون تدريجيا )) . ولا يبعد أنْ يكون الحيوان قد تطور في الشمس فهو (( يعيش فيها بعد تطوره بما يلائم حرارتها التي لا يتحملها حيوان الأرض اليوم )) .

ويعتقد الزهاويّ أنّ (( الشمس لم تتولد من تكاثف السُدُمِ بل من نمو السيارات بجريان الأثير اليها وهي تبتعد عن المراكز التي كانت تدور حولها كما هو الحال وبقية السيارات اليوم )) . وقد أخذ بنظرية الدفع لا الجذب وقال : (( أمّا جريان الأثير الى الأجرام فهو ما أُعلل به الدفع الذي يسقط به الأَجرام عليها ، والذي أَقول به عوض الجذب الشائع عند علماء العصر . وهذا الدفع كما يعلل به سقوط الأَجسام تعلل بقية الجاذبيات ، ويعلل المد والجزر المتقابلان في بحار الأرض )) .

٢ ــ حول الأخلاق : ( ٣ / ١٧ )

عزا الزهاويّ رقي المجتمع الى رقي علم أفراده وأَخلاقهم ، وأَجرى حوارا بين عالمين ، يرى أَحدهما أنّ الأفضل للمجتمع أنْ يتحرر النشئ من قيود الأَخلاق ، زاعما أَنّها تثقله فيمشي مثقلا ، ويرى الآخر وجوب تعليم كل حسن من الأخلاق .

وعرض الزهاويّ رأي العالم الأول ، وذكر ردّ الثاني الذي قال للأول : (( ليس لما أقضت فيه أيّها المحاور الجريء ظل من الحقيقة ، فما أنت إلا مغالط تلبس الباطل بالحق :

زَيَّنوا الباطِلَ حتى ظَنَّه الناظرُ حقّا
إنَّ شعبا جَهِلَ البا طِلَ والحقَّ ليشقى

وقد ركبت في استدلالاتك الشطط ، فما الأمم إلاّ بأخلاقها ، فلذا لم تقيد أخلاق الأمة فهناك الفوضى ، وهناك الاستئثار ، وهناك تفسخ المجتمع )) .

٣ ــ بناء الكون : ( ٥ / ٣٣ ، ٦ / ٤١ )

تحدث الزهاويّ في هذه المقالة عما قاله القدماء عن المادة التي هي قوة ، وهذه القوة هي (( الكهربائية في صور لها مختلفة ، وأنَّ الهيولى للكون واحد هو الأثير وإن اختلفت الصور ، وأنَّ العناصر يتحول بعضها الى بعض ، وأنَّ كل جوهر فرد هو النظام الشمسي في وسطه شحنة صغيرة جدا من الكهربائية الموجبة في النواة ، وتسمى بالبروتون ، وهذه مركز تدور حوله وحدات من الكهربائية السالبة بسرعة فائقة تسمى بالالكترونات ، وأنَّ الاختلاف بين العناصر ناتج عن التفاوت في عدد الالكترونات وحجم البروتونات وكثافتها )) .

وذكر رأيه في الدفع والجذب وقال : (( القاعدة عند علماء العصر أنَّ المادة تجذب المادة ، وهي ــ عندي ــ أنَّ المادة تدفع المادة ، فالشمس تدفع الأَرض أكثر مما تدفعها الأَرض لكبرها ، وكذلك الأَرض والقمر ، وليس في الكون حركة إلاّ عن دفع ، غير أنَّ دفع المادة للمادة أَقل من دفع الأَثير للمادة الى المادة )) .

وذكر رأي العلماء في تعليل المدين المتقابلين على الأَرض ، وتعليل بقية الجاذبات بالدفع ، وأَبدى رأيه ، وهو في هذا يريد أَنْ يُثبت

معاصرته وأخذه بالعلم الحديث ، وادعاءه العلم الذي تفوق فيه على معاصريه من العلماء والمفكرين ، وكان يزهو بهذا ويدل على الآخرين كالرصافي الذي قال : (( أخذ يتكلم عني الزهاوي في كثير من المجالس ، بأني أجهل العلوم العصرية ، وهذا الكلام كان ينقل اليَّ فكنت أقول لهؤلاء الناس : أنا والزهاويّ قد تخرجنا من مدرسة واحدة وهي المدارس العلمية الدينية التي كانت موجودة في بغداد ، ولم يكن غيرها وقتئذ ، فإذا كان هو قد تعلم العلوم العصرية من المجلات كالمقتطف وغيرها فأنا ـ أيضا ـ أُطالع هذه المجلات ، فما الفرق بيني وبينه . ثم لما تمادى عليّ بهذا الكلام في مجالسه أجبته بهذه الأبيات ... )) ( مجلة الثقافة الجديدة ـ العدد الأول ص١٦ ) .

( ٥ )

هذه صورة الزهاوي في مجلته (( الإصابة )) التي أنشأها لينشر آراءه الأدبية والنقدية والعلمية ، ويصد الحملات التي كان المحافظون وغيرها يشنونها عليه ، ويرد أقوالهم وتجنيهم عليه . وكان يأمل أنْ يكمل مسيرته على صفحات مجلته لكنها توقفت عن الصدور بعد عددها السادس قبل أنْ يحقق الزهاويّ ما رسم لها من أهداف ، وما أمّل من أنها (( ستنمو وتفرع أغصانها برعاية صاحب الجلالة ملك العراق فيصل الأول )) .

ولعل احتجابها يرجع الى أنها كانت بائسة في حجمها وإخراجها ، وأنها لم تنشر إلاّ مقالات الزهاويّ ونقده وقصائده ، فضلا عن أنها تعرضت لبعض الأدباء كالرصافي والأثري ورفائيل بطي الذين كان لهم أنصار ومؤيدون في المجالس والصحافة ، فضلا عما شنته الصحافة عليه قبل أنْ يصدر العدد الأول منها ، فقد جاء في جريدة

الناشئة ( العدد السابع ـ ٨ حزيران ١٩٢٣ ) : (( يدور على الألسنة أنَّ الاستاذ الزهاويّ عازم على نشر مجلة تختص بالنقد ، فنحن إِشفاقا على سمعة الأدب العراقي نطلب اليه أنْ يعدل عن هذه الفكرة خوف الافتضاح ، وإِنَّ الناشئة الجديدة بالمرصاد )) .

وشَنَّت جريدة العراق ( العدد ١٩٤٣ ـ ١٧ أيلول سنة ١٩٢٦م ) حملة شعواء على مجلة الزهاوي بعد صدورها ، وكتب ( أ. خالد ) مقالا بعنوان : (( أخطأ أم إِصابة ؟ )) جاء فيه : (( ظهرت يوم الجمعة ( ١٠ ايلول ١٩٢٦م ) ملزمة واحدة بثماني صفحات صغيرة ليس بالمجلة ولا شبه المجلة ، فما اطلع أَحد على تلك الوريقات الأربع حتى زاد يقينا بما صَرَّحنا غير مرة . وكان العلة في أن يحمل علينا صاحبنا جميل صدقي الزهاوي هذا الحقد ، بل كان الباعث على نشره هذه الملزمة لينال منا بالطعن والقدح ما ينال ، فطاش سهمه ، ولم تلاقِ أحدا رأى ملزمة جميل إلاّ وهو ساخر آسف حتى لم تتمالك جريدة ( الاستقلال ) الغراء أن أبدت رأيها فيها بأنها لاشيء ، فظهرت ملزمة جميل أفندي الغريبة في مواليد المجلات حجة عليه )) .

ولعل الكاتب هو رفائيل بطي لأن الزهاوي بدأ العدد الأول من مجلته بالرد عليه ونقد مقاله وكلامه على قصيدة (( منجل الفلاح )) لعلي الشرقي .

وما كان الزهاوي بعد الحملات عليه وعلى مجلته إلاّ أَنْ يوقف صدور (( الإصابة )) ، ولكنه لم يتوقف عن بث آرائه وشعره في مقالاته وكتبه ودواوينه ، وظل أنشط المفكرين والشعراء في عهده ، وأكثرهم إثارة للجدل والمعارك الأدبية والخصومات حتى قال عنه أَحد الأدباء في جريدة ( البرهان ) ـ العدد التاسع ـ ٢٧ تشرين الثاني ١٩٢٧م ـ : (( لا أعرف شاعرا في الشرق العربي شغل المفكرين

والمتأدبين وأرباب الصحـــف والمطــابع منــذ أربعيــن ســنة غــير الزهاوي )) .

ومهما قيل في مجلة (( الإصابة )) فإنّها تمثـــل وجهــة نظــر الزهاويّ ، وإصراره على تحدي الخصوم ، وهي بعــــد ذلــك تــراث صحفي يصور ما كانت عليه الصحافة في عشرينيات القرن العشــوين ، فضلا عن أنها مصدر من مصادر دراسة الزهاوي لأنها وثيقة صحيحـة كان صاحبها ورئيس تحريرها .

وبعــد :

فقد كان الهدف إبراز صورة الزهاوي في مجلته ، وعرض مــا جاء في أعدادها الستة ، لا نقدها ، أو نقد آرائه التي ذكرها ، فهذا أمــر آخر، مجاله البحث في آراء الزهاوي وابداء الرأي فيها .

# المستويات الدلالية للفظة الجلالة ( الله )

أ. د. حســين محيسن ختلان البكري

جامعة بغداد

## الملخص

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعيـــن وعلى من تبعه بإحسان الى يوم الدين .

أما بعد :

فانّ من اجلِ الأعمال المتعلقة بالتوحيد هـــو أســماء الله تلـــك الأسماء التي تحدد علاقة الإنسان بالله من جهة ، وبالناس مـــن جهــة أخرى ، فتحصنه من الانحراف عن دينه وتجعله انساناً مؤمناً حقاً .

وعليه فقد اهتم أئمة المسلمين مــن متكلميــن ، ومتصوفيــن ، ومعتزلين بدراسة هذه الأسماء ، وقد اتخـــذت تلـــك الدراســات عــدّة اتجاهات ، فقد أهتم جماعة منهم بالجانب السلوكي ، واكتفى آخــــرون بجمعها ، ومال عدد منهم الى دراسة اشتقاقاتها ، ودلالاتها ومعنى هــذا أنّه لم يفرد للفظ الجلالة كتاب مستقل أو بحث يتناول هذه الاتجاهــات ، إذ نجدها متفرقة في كتب التفسير ، والفقه ، والفلســفة ، والأصــول ، والتصوف ، واللغة والنحو ، والصرف ، وعليه فقد عقدت العزم علـــى البحث في اسم لفظ الجلالة ( الله تعالى ) الذي عدّه اكثر العلماء الاســم الأعظم ، وقد وقع البحث في ثلاثة مباحث وهي :

المبحث الأول : المستوى الدلالي اللغوي ، تناولت فيه معنى الاسم فــي اللغة وفي الاصطلاح وبناءه ، والعلاقة بين الاسم والمسمى والتسمية .

المبحث الثاني : المستوى الدلالي الصرفي ، وخُصص الى اصل لفظ الجلالة ، أمشتق هو أم موضوع ؟

المبحث الثالث : المستوى الدلالي النحوي ، ومحضته الى دراسة الجانب النحوي للفظ الجلالة بحثتِ فيه ، التقديم والتأخير ، وإضافة ( اسم ) الى لفظ الجلالة ، وتعليل العلماء لذلك ، وحذف ( الألف ) من ( اسم ) ، وجر لفظ الجلالة بين النحاة والمتصوفة ونداء لفظ الجلالة وخصوصيته .

اما منهجنا في الدراسة فيتمثل بإيراد أقوال النحاة او اللغويين في هذه المسالة او تلك ، ومناقشة تلك الأقوال ، ثم ايراد أقوال العلماء من متكلمين وأصوليين ، ومعتزلة ، في المسالة نفسها ، لأننا نجدهم في اكثر الأحيان يختلفون في أقوالهم عن أقوال النحويين واللغويين ، ثم نعقب على تلك الأقوال من دون ميل أو تعصب الى طائفة معينة . وهذا يعني ان الدراسة لم تكن دلالية خالصة وإنما كانت دلالية عقائدية ، ومن هنا تظهر أهمية البحث في دراسة الاسم الكريم من الجانبين الدلالي والعقائدي .

أما المصادر المستعملة في البحث فقد تنوعت اذ توزعت على النحو ، والصرف ، واللغة ، والفلسفة ، والتفسير ، والتصوف ، والعقائد ، وغير ذلك .

أرجو الله تعالى وأنا اكتب في اسمه الكريم ان يرزقني الأجر والثواب ، انه نعم المولى ونعم النصير .

## المبحث الأول

## المستوى الدلالي اللغوي

## الاسم والمسمى والتسمية

**معنى الاسم في اللغة :**

لمعرفة معنى الاسم في اللغة لا بد لنا من الوقوف على أقوال العلماء في اصله الاشتقاقي فقد ذهبوا في اشتقاقه مذهبين المذهب الأول : انه مشتق من السمو وهو العلو وهذا مذهب البصريين[١]، والمذهب الثاني انه مشتق من الوسم ، وهو العلامة وهذا مذهب الكوفيين[٢].

وقد احتج كلٌ من البصريين والكوفيين بما يؤيد مذهبه ، فقد قال البصريون بأنه مشتق من السمو ( لأَنَّ السمو في اللغة هو العلو ، يقال سما يسمو سُمُوًا إذا علا ومنه سُميتْ السماء سماءٍ لعلوها ، والاسم يعلو على المسمى ويدل على ما تحته من المعنى ، ولذلك قال أبو العباس محمد بن يزيد المبرد : الاسم ما دل على مسمى ما تحته ، وهذا القول كافٍ في الاشتقاق لا في التحديد .....)[٣].

أما الكوفيون فقد قالوا بان الاسم مشتق من الوَسْم ( لان الوَسْم في اللغة هو العلامة والاسم وَسْمٌ على المسمى، وعلامة يعرف به ، ألا ترى انك إذا قلت : زيدٌ وعمروُ دلَّ على المسمى فصار كالوَسْم عليه ...)[٤].

---

[١] الإنصاف في مسائل الخلاف ١/٦ ( المسالة الأولى ) .

[٢] المصدر نفسه .

[٣] المصدر نفسه .

[٤] المصدر نفسه .

وقد رجَّح اكثر علماء العربية مذهب البصريين ، فقد قال ابن سيده : (قيل في اشتقاقه قولان الأول انه مشتق من السمو ، والثاني من السِّمة ، والأول اصح )[٥].

وقد علل صحة الأول بما يأتي[٦]:

١. إن جمع اسم أسماء ، على رد لام الفعل .

٢. إن تصغيره سُمي .

٣. إنّه لا يعرف إذا حذفتْ فاؤه دخله ألف الوصل .

وهذه التعليلات سبقه إليها جمهور علماء العربية كالخليل إذ قال ( الاسم اصل تأسيسه من السمو ، وألف الاسم زائدة ، ونقصانه الواو ، فإذا صغرت ، قلتَ : سُمَيّ )[٧]، والزجاج عندما قال : ( إنّ قولنا هو مشتق من السمو ، والأصل فيه سمو بالواو ، على وزن حَمَلَ ، وجمعه أسماء مثل قِنو وأقناء ، وحِنْو وأحناء )[٨].

وقال الجوهري : (والاسم مشتق من سموت، واسم تقديره إفْع ، الذاهب منه الواو لأن جمعه أسماء ، وتصغيره سُمَيٌّ ) [٩].

ويمكن القول بان ابن سيده نظر أقوال سابقيه وزاد بعض العلل .

ويبدو من هذين المذهبين ان مذهب البصريين موافق لاهل السُّنة فهم يذهبون الى ان الله تعالى موصوف قبل وجود الخلق وبعد وجودهم

---

(٥) المخصص مج ٥ ( ١٧ / ١٣٤ ) .

(٦) المصدر نفسه .

(٧) العين ( سما ) ٧ / ٣١٨ .

(٨) معاني القرآن وإعرابه ١ / ٤٠ .

(٩) الصحاح ( سما ) ٦ / ٣٨٣ .

وعند فنائهم ، ولا تأثير لهم في أسمائه وصفاته )[١٠] . ومن ذهب مذهب الكوفيين بان الاسم مشتق من الوسم وهو العلامة يذهب الى ان الله تعالى كان في الأزل بلا اسم ، ولا صفة وهذا قول المعتزلة [١١].

ويمكن القول بان الاسم ما دلَّ على مسمى تحته ، وكما قال ابن سيده ما علا وظهر فصار علما للدلالة على ما تحته من المعنى ، ونظير الاسم السمة وهو العلامة .

**معنى الاسم في الاصطلاح :**

الاسم في اصطلاح النحويين والمتكلمين والأصوليين هو ما دلَّ على معنى في نفسه ، غير مقترن بزمن[١٢] وهو بهذا التعريف يختلف اختلافاً تاماً عن تعريف اللغويين له .

وينقسم الى اسم عين أو كما يسميه النحويون اسم جُنَّة ، وهو الذي يدل على معنى يقوم بذاته كزيد ، والى اسم معنى ، وهو المصدر ، وهو ما لا يقوم بذاته سواءً أكان معناه وجوديا كالعِلْم ، أو عدمياً كالجهل[١٣].

ويكون عاقلاً كزيد ، وغير عاقل كذئب ، وجماداً كصخر ، ونباتا كشجرة ، وهذه كلها ذوات ، وهو عند الأصوليين اللفظ الموضوع للدلالة على المسمى ، قال الغزالي : ( .. هو اللفظ الموضوع للدلالة على المسمى ، فزيد مثلاً اسمه زيد ، وهو في نفسه ابيض وطويل ،

---

[١٠] ينظر الجامع لإحكام القرآن ١ / ١٠١ .

[١١] ينظر المصدر نفسه .

[١٢] ينظر شرح ابن عقيل ١ / ١٥ ، والتعريفات ٢٤ ، ومقدمة في الكلام على البسملة ، مجلة المورد مج٧ ع٣ ص ٢٤١ ؟

[١٣] التعريفات ٢٤ ، وينظر موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/١٨١ .

فلو قال قائل : يا طويل يا ابيض فقد دعاه بما هو موصوف به .. ولكنه عدل عن اسمه إذ اسمه زيد دون الطويل والأبيض ، وكونه طويلاً ابيض لا يدل على أن الطويل اسمه ... )[١٤] وقال الصاوي من المتكلمين : ( هو ما دل على الذات بمجردها كلفظ الجلالة ( الله ) أو باعتبار الصفة كالعالم ، والقادر .....)[١٥].

**بنية الاسم :**

الاسم من حيث عدة حروفه يتألف من ثلاثة أحرف وهو (سِمْوٌ) فالسين فاء الكلمة ، والميم عينها والواو لامها ، فهو على وزن ( فِعْلٌ ) وحذفت منه الواو التي هي لام الكلمة وزيدت الهمزة في أوله عوضاً عن الواو فصارت ( اسم ) فصار وزنه ( إفْعٌ ) .. قال الخليل : وألف الاسم زائدة [١٦]، وقال الزجاج : إنّ ألف الاسم ألف وصل دخلت ليتوصل بها الى النطق بالساكن[١٧]، وقال ابن سيده : إنّ هذه الهمزة عوض عن الواو المحذوفة[١٨].

وقال أبو البركات الانباري : ( والأصل فيه ( سَمْو ) على وزن ( فِعْل ) بكسر الفاء وسكون العين فحذفت اللام التي هي الواو ، وجعلت الهمزة عوضاً عنها ، ووزنه ( إفْعٌ ) لحذف اللام منه )[١٩].

---

[١٤] المقصد الاسنى ١٩٢ .

[١٥] شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ٨٨ .

[١٦] العين ( سما ) ٧ / ٣١٢ .

[١٧] معاني القرآن وإعرابه ١ / ٤٠ .

[١٨] المخصص مج ٥ ( ١٧ / ١٣٤ ) .

[١٩] الإنصاف ١ / ٧ ـ ٨ ( المسألة الأولى ) .

وهذه الهمزة تأتي همزة قطع في الشعر للضـــرورة ، كقـول الاحوص الأسدي :

وما أنا بالمخسوسِ في جِذْمِ مالك ولا مَنْ تسّمى ثم يلتزم الاسما[٢٠]

وتقطع هذه الهمزة إذا وقعـت في أول الكلام نحـو قولنـا : أسـم الله مباركٌ .

**العلاقة بين الاسم والمسمى والتسمية :**

اختلف العلماء في كيفية نسبة الأسماء الحسنى في الحديث الشـريف : ( إن لله تسعةً وتسعين اسماً ، من أحصاها دخل الجنة )[٢١]. وهي هـل الاسم هو المسمى نفسه أو غيره ، وما علاقة التسمية بالاسم ؟

أطبق العلمـاء من أئمة المسلمين على نسبة هذه الأسمـاء الـى الله تعالى ، ولكن الخلاف الذي حدث بينهم هو هل الاسم غير المسمى ؟ . أو الاسم هو المسمى نفسه ؟.

وعليه فقد انقسموا الى فريقين ، الفريق الأول يقول ان الاسـم غير المسمى بمعنى إن هذه الأسماء مخلوقة ، وهذا مذهب الأصوليين والمعتزلة والجهمية ، والقدرية منهم الغزالي ، والفخر الرازي ، والجهم بن صفوان ، وعندهم ان الله تعالى كان في الأزل بلا اسم ، وان الخلق هم الذين سموه بهذا الاسـم ( الله )[٢٢]، قال الغزالـي : ( ..... وقـد استدل القائلون بان الاسم غير المسمى بقولـه تعـالى ( ولله الأسـماء الحسنى )[٢٣]) ، وبقوله صلى الله عليه وسلم ( إنّ لله تسـعةً وتسـعينَ

---

[٢٠] شعر الاحوص من قصيدة ص ١٩٥ ـــ ١٩٨ .

[٢١] صحيح البخاري ٢ / ٩٨١ .

[٢٢] الجامع لاحكام القرآن ١ / ١٠١ .

[٢٣] سورة الأعراف ٧ / ١٨٠ .

اسماً ، مائةً إلا واحداً ومنْ أحصاها دخل الجنة )[٢٤] وقالوا : لو كان الاسم هو المسمى ، لكان المسمى تسعةً وتسعين ، وهو محال ، لأنّ المسمى واحدٌ )[٢٥].

وقال جهم بن صفوان ( ت ١٢٨هـ ) وهو راس الجهمية : ( لو قلتَ إنّ لله تسعة وتسعين اسماً لعبدت تسعةً وتسعين إلهاً )[٢٦]، وقال ابن القيم : ( وما قال نحوي قط ، ولا عربي ان الاسم هو المسمى ، ويقولون اجل مسمى ولا يقولون أجلٌ اسم ، ويقولون مسمى هذا الاسم كذا ، ويقولون هذا الرجل مسمى بزيد ، ولا يقولون هذا الرجل اسم زيد ، ويقولون بسم الله ، ولا يقولون بمسمى الله ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( لي خمسةُ أسماء ، ولا يصح ان يقالَ : لي خمسة مسميات ، و ( تَسَمَّوا باسمي ) ، ولا يصح أنْ يقال تسموا بمسمياتي ، و ( لله تسعة وتسعون اسما ) ولا أنْ يقال : تسعةٌ وتسعون مسمى ... )[٢٧] ، وذكر معنى التسمية وعلاقتها بالاسم والمسمى قال ( وإذا ظهر الفرق بين الاسم والمسمى والتسمية فبقي هاهنا التسمية ، وهي التي اعتبرها من قال باتحاد الاسم والمسمى والتسمية ، عبارة عن فعل المسمي ، ووضعه الاسم للمسمى ، كما ان التحلية عبارة عن فعل المحلي ، ووضعه للحلية على المحلى ، فهاهنا ثلاث حقائق اسم ومسمى وتسمية كحلية ومُحلّى وتحلية )[٢٨]. وذهب

---

[٢٤] صحيح البخاري ٢ / ٩٨١ .

[٢٥] المقصد الاسنى ٣٤.

[٢٦] التمهيد ٢٣١ .

[٢٧] بدائع الفوائد مج ١ ( ١ / ١٧) .

[٢٨] المصدر نفسه .

الفريق الثاني الى إنَّ الاسم هو المسمى نفسه بمعنى ان الأسماء الحسنى غير مخلوقة ، وأصحاب هذا المذهب جمهور الأشـــاعرة ، وجمـــهور اللغويين ، قال الرازي من الاشاعرة ( المشهور مـــن قـــول أصحابنـــا رحمهم الله أنَّ الاسم نفس المسمى غير التسمية )[٢٩]. وقال البـــاقلاني : ( يذهب أهل الحق الى ان الاسم هو المسمى ، وانه غير التسـمية )[٣٠]. وقال محمد الأمير : ( قال اكثر الاشاعرة الاسم عيـــن المســـمى )[٣١] وقال سيبويه ( واما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأســـماء )[٣٢]، فهذه الأحداث التي هي المصادر ، لا تصدر عن الأسماء ، وانما تصدر عن المسميات ، وقد صرح بذلك ابو عبيدة ، وانشد للبيد :

الى المولي ثُم اسمُ السلامِ عليكما

ومن يَبْكِ حولاً كاملاً فقد اعتذرْ[٣٣]

قال : ( إنما أراد باسم السلام نفسه ، فدل على ان الأســـم هـــو المسمى )[٣٤].

وتابعه عدد من أهل اللغة ، والنحو كابن جني في الخصـــــائص ٢٩/٣ والمنصف ١٣٥/٣ ، وابن يعيش في شرح المفصـــــل ١٤/٣ ، وابـــن منظور في اللسان ( عَذَرَ ) ٥٤٥/٤ ، وغيرهم . وقد استدلوا في تـــأييد مذهبهم بالسماع والقياس ، فمن السماع ما أوردوه من آيـــات كريمـــة

---

[٢٩] لوامع البينات ٢١ .

[٣٠] التمهيد ٢٢٧ .

[٣١] حاشية الأمير على شرح عبد السلام على الجوهرة ٢ .

[٣٢] الكتاب ١ / ١٢ ( طبعة هارون ) .

[٣٣] ديوان لبيد ٢١٤ .

[٣٤] مجاز القرآن ١ / ١١ .

كقوله تعالى : ( وسَبِح اسم ربك الأعلى )[٣٥]، وقوله تعالى : ( فسَبّح باسم ربّك العظيم )[٣٦]، وقوله عزّ وجل : ( تبارك اسم ربّك ذي الجلال والإكرام )[٣٧]. قالوا : فالمُسَبَّح هو الله تبارك وتعالى لا الاسم[٣٨]. وقوله تعالى : ( وما تعبدون من دونه إلاّ أسماء سَمّيتموها انتم وآباؤكم )[٣٩]، فاخبر تعالى انهم عبدوا الأسماء ، وهم إنما عبدوا الذوات[٤٠].

ومن القياس قالوا إذا قيل ما اسم معبودكم ؟ قالوا : الله . وإذا قيل : وما معبودكم ؟ قلنا : الله ، فنجيب في الاسم بما نجيب به في المعبود ، فدلَّ هذا على انَّ اسم المعبود هو المعبود[٤١].

وممن ذهب الى إنّ اسم الله غير مخلوق من الفقهاء الإمام الشافعي رحمه الله تعالى ، قال : ( مَنْ حلف باسمٍ من أسماء الله فَحَنَث فعليه الكفّارة ، لان اسم الله غير مخلوق ، ومن حلف بالكعبة والصفا والمروة فليس عليه كفّارة ، لأنه مخلوق وذلك غير مخلوق ) .

ويمكن القول بأنّ هذه الخلافات لا قيمة لها ، فهي لا تُعدو كونها خلافات لفظية ، وهذا ما أكده أئمة المسلمين من متكلمين ،

---

(٣٥) سورة الأعلى ٨٧ / ١ .

(٣٦) سورة الواقعة ٥٦ / ٧٤ .

(٣٧) سورة الرحمن ٥٥ / ٧٨ .

(٣٨) مجاز القرآن ١ / ١١ ، والخصائص ٣ / ٢٩ ، وشرح ابن يعيش ١٤/٣ ، والنسان ( عذرَ ) ٤ / ٥٤٥ .

(٣٩) سورة يوسف ١٢ / ٤٠ .

(٤٠) مجاز القرآن ١١/١ ، والخصائص ٣ / ٢٩ ، واللسان ( عذرَ ) ٤ / ٥٤٥ .

(٤١) المصادر السابقة أنفسها .

وأصوليين ومفسرين فمن قال ان الاسم هو المسمى فقد نظر الى الاسم من حيث المعنى واللفظ او الدال والمدلول ، ومَنْ قال ان الاسم غير المسمى نظر الى الاسم من حيث انه لفظ مركب من حروف ، فعلى الاعتبار الأول يكون الاسم هو المسمى وعلى الاعتبار الثاني يكون الاسم غير المسمى قطعاً ، وهذا ما أشار إليه ابن تيمية رحمه الله[٤٣].

وقال الصبان : ( الاسم إذا أريد به اللفظ الدال على المسمى فغير المسمى وإذا أريد به المدلول مجازاً لعلاقة المحلية ، أو السببية باعتبار فهم المدلول من الدال فعيّنه مطلقاً عند الاشعري )[٤٤]، وقال الطبري وهو يرد على أصحاب هذه الخلافات : ( واما القول في الاسم اهو المسمى او غير المسمى ، فإنّه من الحماقات الحادثة التي لا اثر فيها فَيُتَّبَع ، ولا قول اما فيسمع ، فالخوض فيها شين ، والصمت عنها زين )[٤٥]، وذكر الغزالي ان الخوض فيه ( طويل الذيل ، قليل النيل )[٤٦].

ولعل الذي حمل من عدَّ الاسم هو المسمى والتسمية ظنّهم ان هذه الألفاظ مترادفة وهذا وهم إذ أن كل لفظ يدل على معنى ليس في غيره ، قال الغزالي : ( ... فلنرجع الى غرضنا فيقول من ظن ان الاسم هو المسمى على قياس الأسماء المترادفة كما يقول الخَمْر هو العَقَارُ ، فقد اخطأ جداً ، لان مفهوم المسمى غير مفهوم الاسم ، وإذا بينا أن الاسم دال ، والمسمى مدلول ، وقد يكون غير لفظ ، ولانّ الاسم

---

[٤٣] مجموع الفتاوى ٦ / ١٨٨ .

[٤٤] الرسالة الكبرى في البسملة ٦٤ .

[٤٥] صريح السنة ٢٦ .

[٤٦] المقصد الاسنى ١٦ .

عربي وعجمي وتركي أي موضوع للعرب ، والعجم والترك ، والمسمى قد لا يكون كذلك ، والاسم إذا سئل عنه قيل : ما هو ؟ والمسمى إذا سُئل عنه ربما قيل : من هو ؟ . كما إذا حضر شخص يقال : ما اسمه ؟ فيقال : زيد .......)[٤٧].

فالغزالي إذن يرفض ترادف هذه الألفاظ الثلاثة ، لان الترادف هو ان يكون للاسمين أو الثلاثة معنى واحد كالليث ، والأسد للحيوان ، أما إذا اختلف المعنيان أو المعاني مع اختلاف الحروف فلا يُعدُّ مترادفاً ، وسمّاه الغزالي ( متداخل ) وسمّاه المحدثون ( متباين ) ومثل له بلفظي ( الصارم والسيف ) ، ( المهند والسيف ) ( لان الصارم يدل على السيف من حيث هو قاطع ، والمهند يدل على السيف من حيث نسبته الى الهند ، والسيف يدل على دلالة مطلقة من غير إشارة الى غير ذلك )[٤٨].

وقد رجح جمهور العلماء ان أسماء الله مخلوقة[٤٩] وهذا ما يرجحه الباحث لان ذلك اقرب الى المنطق ، وأدنى الى طبيعة اللغة .

---

[٤٧] المصدر نفسه ٢٢ .

[٤٨] المصدر نفسه ٢١ ـ ٢٢ .

[٤٩] ينظر مجموع الفتاوى ٦ / ١٨٨ ، والرسالة الكبرى في البسملة ٦٤ ، ومقدمة في الكلام على البسملة / مجلة المورد مج٧ ، ع٣ ص ٢٤١ ، والله والنفس البشرية ٣٣ .

## المبحث الثاني

## المستوى الدلالي الصرفي

### اصل اسم لفظ الجلالة ( الله )

هناك قولان في اصل اسم لفظ الجلالة ، والقول الأول : أنه مُشتق ، والقول الثاني : انه اسم ذات موضوع ، ولكل قول أدلته وشواهده .

**١ ــ القائلون بان لفظ الجلالة مشتق .**

ذهب جمهور المعتزلة واللغويين وطائفة من الأصوليين[٥٠] الى ان اسم لفظ الجلالة مشتق واستدلوا بالسماع من القرآن الكريم ، وبالقياس وعلى النحو الآتي :

١. قال تعالى : ( وهو اللهُ في السموات )[٥١] ، وقوله ( هو اللهُ الذي لا اله إلاّ هو )[٥٢]، فلفظ الجلالة ( الله ) صفة وليست ذاتاً لأنه لا يمكن القول : هو زيد في البلد ولكن يمكن ان نقول : هو العالم الزاهد في البلد[٥٣].

٢. قوله تعالى ( ولله الأسماء الحسنى )[٥٤]، والحسنى صفة لله فأسماؤه موصوفة بالحسن والاسم إنما يكون إذا كان المسمى به كذلك ، والمسمى إنما يكون حسناً بحسب صفاته لا بحسب ذاته ، وهذا يلزم أنْ تكون أسماء الله تعالى دالة على صفاته لا على ذاته[٥٥].

---

(٥٠) لوامع البيانات ١١٤ .

(٥١) سورة الأنعام ٦/٣ .

(٥٢) سورة الحشر ٢٢/٢٣.

(٥٣) تفسير الرازي ١/١٥٧ .

(٥٤) سورة الأعراف ٧/١٨٠ .

(٥٥) لوامع البيانات ١١٦ .

٣. إنَّ أسماء الأعلام قائمة مقام الإشارات ، فإذا قيل : يا زيدُ ، كان ذلك قائماً مقام قولك يا أنت ، ولما كانت الإشارة الى الله ممتنعة كان اسم العلم في حقه ممتنعاً محالاً [٥٦].

٤. إنّ اسم العلم لا يوضع إلاّ لما كان معلوما ، والبشر لا يعلمون من الله تعالى حقيقته المخصوصة ، فكان وضع الاسم العلم له لا محالة محال[٥٧]. وهناك أدلة أخرى لا يمكن حصرها هنا .

وذهب عدد من الأصوليين كابن القيم رحمه الله تعالى الى القول باشتقاق الاسم فقد ذكر ان أسماء الله تعالى أعلام وأوصاف ، اذ ان هذه الأعلام تدل على معانٍ ، وهذا يدل على ان لفظ الجلالة ( الله ) اسم مشتق[٥٨].

وقد اختلفوا في الأصل الاشتقاقي للفظ الجلالة ( الله ) تعالى ، فقد ذكروا في ذلك اكثر من عشرين قولاً ، وهذه أهمها :

١. قال الخليل أنَّ اصله ( ولاه ) من الوله والتحير ، فأبدلت الواو همزة لانكسارها فصارت ( اله )[٥٩].

٢. أجاز سيبويه انه مشتق من ( لاه ) بمعنى احتجب في أحد قوليه[٦٠]، لان الله محتجب عن الخلق لقوله تعالى : ( يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار )[٦١]، وقوله الآخر ان الأصل ( الإله ) فحذفت

---

[٥٦] المصدر نفسه .

[٥٧] لوامع البيانات ١١٧ .

[٥٨] بدائع الفوائد مج ١ ( ١/١٣٤) ، ومدارك السالكين ٢٨/١ .

[٥٩] اشتقاق أسماء الله للزجاجي ٢٦ ــ ٢٧ .

[٦٠] المصدر نفسه ٢٣ .

[٦١] سورة الأنعام ١٠٣/٦ .

الهمزة الثانية تخفيفاً ، فاجتمعت لامان فأدغمت الأولي في الثانية فصار ( الله ) ، ونظيره ( الناس ) إذ الأصل ( الأناس ) فحذفت الهمزة فصار ( الناس )[٦٢]. وهذا يعني ان الألف واللام في ( الله ) عوض عن الهمزة[٦٣]، وتابعه في هذا اكثر العلماء[٦٤].

٣. قال ابو علي الفارسي انه مشتق من ( تألّه الخلق إليه ) أي فقرهم ، وحاجتهم اليه ، وتابعه في هذا القول ابن خالويه[٦٥].

٤. قال قوم في قوله تعالى ( وألهكم اله واحد لا اله إلاّ هو الرحمن الرحيم )[٦٦]، ان الألوهية اعتباد الخلق الذي يستحق ان يعبد معبود واحد ، لان الذي تعبدون خلق مثلكم من خلق إلهكم[٦٧].

٥. وقال القشيري انه مأخوذ من قولك الهت بالمكان إذا أقمت فيه وقد استحق الله تعالى هذا الاسم لدوام وجوده من الأزل الى الأبد[٦٨].

٦. وقيل اصله ( لاها ) بالسريانية ، فعرّب بحذف الألف الأخيرة وإدخال اللام عليه ، مع تفخيمها[٦٩].

٢ ـ القائلون بان لفظ الجلالة ( الله ) موضوع لاسم الذات .

---

(٦٢) اشتقاق أسماء الله ٢٣ .

(٦٣) ينظر الكشاف ٨/١ ، والمفردات ٢٥ ، وتفسير البيضاوي ١٢/١ ـ ١٣ .

(٦٤) إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم ٢٢ .

(٦٥) المصدر نفسه ٢٣ .

(٦٦) سورة البقرة ١٦٣/٢ .

(٦٧) التفسير الكبير ١٩ / ٦٠ .

(٦٨) ينظر شرح أسماء الله الحسنى للقشيري ٨٣ ـ ٨٤ ، وينظر لوامع البيانات ١٢٣ .

(٦٩) تفسير البيضاوي ١٣/١ ( وهذا قول سيبويه ) .

ذهب عدد من العلماء والفقهاء كابي حنيفة ، والشافعي ، وأبي زيد البلخي والخطابي ، وإمام الحرمين الجويني ، والغزالي ، والفخر الرازي ، والسنيكي وغيرهم ، الى ان لفظ الجلالة اسم ذات موضوع غير مشتق ، وبهذا يتحدد المعنى الاصطلاحي للفظ الجلالة .

قال الغزالي : ( وكل ما ذكر في اشتقاقه ، وتعريفه ، تعسف وتكلف )[٧٠]، وقال أيضاً ( فإما الله فهو اسم للموجود الجامع لصفات الربوبية المنعوت بنعوت الربوبية ، المتفرد بالوجود الحقيقي )[٧١].

وقال الحليمي : ( انه الإله وهو اكبر الأسماء واجمعها للمعاني ، والأشبه انه كأسماء الأعلام ، موضوع غير مشتق ، معناه القديم التام القدرة ، فإذا كان سابقاً لعامة الموجودات ، كان وجوده به ، وإذا كان تام القدرة أوجد المعدوم ، وصرف ما يوجده على ما يريده ، فاختص ذلك باسم الإله )[٧٢].

وقال الفخر الرازي : ( ان جماعة من المحققين ذهبوا الى ان قولنا ( الله ) جار مجرى الاسم العلم لذات الله تعالى ، وذهب آخرون الى انه مشتق ، والحق عندنا هو الأول )[٧٣].

وقال الشيخ محمد متولي الشعراوي وهو من المحدثين : ( ان الله موجود وجوداً ازلياً ، فهو موضوع غير مشتق ، فمعناه موجود في الذهن ، وهو الخالق لعباده ولكل شيء ، فإذا ذكرنا كلمة ( الله ) انتقل

---

[٧٠] المقصد الاسنى ١ / ٦٤ .

[٧١] المصدر نفسه .

[٧٢] الأسماء والصفات للبيهقي / ٣٤ .

[٧٣] التفسير الكبير ١٩ / ٦٠ .

المعنى الموجود في الذهن الى العقــل .....)[٧٤]، إما مفهوم الاشــتقاق عند الأصوليين والمتكلمين فتجده يختلف عــن مفهومــه عنــد النحــاة والصرفيين ، فهو عندهم ان يدل على صفة من صفاته تعــالى وهــي الإلهية كسائر أسمائه الحسنى ، كالعليم ، والقدير والغفور ، والرحيــم ، والسميع ، والبصير فان هذه الأسماء مشتقة من مصادرها بلا ريب عند النحاة والصرفيين ، فهي مشتقة من العلــــم ، والقــدرة ، والمغفــرة ، والرحمة ، والسمع ، والبصــر ، وهــذه الأســماء عنــد الأصوليــن والمتكلمين قديمة ، والقديم لا مادة له ، يقول ابن قيم الجوزية : ( إننا لا نعني بالاشتقاق الا أنها ملاقية لمصادرها في اللفظ والمعنى ، لا أنــــها مولدة منها تولد الفرع من الأصل ، وتسمية النحاة للمصدر والمشــــتق منه اصلاً وفرعاً ليس معناه ان أحدهما تولد من الآخر وانما هو اعتبار ان أحدهما يتضمن الآخر وزيادة ... )[٧٥] ولذلك قال الفخــر الــرازي وغيره : ( قد ذكرنا في أول هذا الكتاب ان قولنــا ( الله ) فــي اصــل الوضع مشتق ، إلا انه بالعرف صار جارياً مجرى الاسم العلم فحيــث يبدأ بذكره ويعــطف عليه سائــر الصفات وذلك لاجل انه جعل اســم علم ... )[٧٦].

ويعني ( اصل الوضع مشــتق ) أي الاشــتقاق فــي عــرف الأصوليين والمتكلمين لا في عرف النحويين والصرفيين ، فالأصوليون والمتكلمون ينظرون الى المعاني الروحية لاسمائه تعالى ولاسيما (الله ) تعالى ويؤكدون على التضمين والتلازم بين هذه المعاني .

---

[٧٤] الله والنفس البشرية ٢٧ .

[٧٥] بدائع الفوائد مج ١ ( ١ / ٢٣) .

[٧٦] التفسير الكبير ١٩ / ٦١ .

والمرجح عندي ان لفظ الجلالة مشتق في الأصل ثم صار جارياً مجرى العلم بدليل خاصيته عن سائر الأعلام كندائه ، وحذف بعض حروفه ، وملازمة الألف واللام . وإذا سقط منه حرف كان الباقي اسماً لله ، فإذا سقطت الهمزة بقي لله ، هذا من حيث اللفظ ، اما من حيث المعنى فان عموم أسماء الله تعالى غير هذا الاسم ـ مختصة بمعنى من المعاني فإذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة ، وإذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وهكذا ..

## المبحث الثالث

## المستوى الدلالي النحوي

**أولا ــ التقديم والتأخير :**

**تقديم ( الله ) على ( الرحمن ) ، وتقديم ( الرحمن ) على ( الرحيم )**

كما في قوله تعالى : ( بسم الله الرحمن الرحيم )[٧٧].

اختلف العلماء في دلالة ( الرحمن ) و ( الرحيم ) فقد قال ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ الرحمن الرحيم اسمان رقيقان ، أحدهما ارق من الآخر[٧٨]، وقال آخرون ، الرحمن امدح ، والرحيم ارق كما تقول لطيف [٧٩].

وفي اصلهما الاشتقاقي قال الخليل : ( الرحمن الرحيم اسمان مشتقان من الرحمة[٨٠]، فقد عدّ اصلهما الاشتقاقي واحداً ، وهو الرحمة ، وتابعه ابو عبيدة عندما قال ( الرحمن مجازه ذو الرحمة ، والرحيم مجازه الراحم ، وقد يصيرون اللفظين من لفظ واحد والمعنى واحد ، وذلك لاتساع الكلام عندهم وقد فعلوا مثل ذلك فقالوا : ندمان ونديم )[٨١].

وانشد للنعمان بن حنظلة :

فان كنت ندمان فبالأكبر اسقني ... ولا تَسقني بالأصغرِ المتثلم[٨٢]

---

(٧٧) سورة الفاتحة ١/١ .

(٧٨) إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم ٢٤ .

(٧٩) المصدر نفسه .

(٨٠) العين ( رحم ) ٢٢٤/٧ .

(٨١) مجاز القرآن ١ / ٢١ ، وينظر إعراب ثلاثين سورة ٢٤ .

(٨٢) المصدر نفسه ١ / ٢١ ، واللسان ( ندم ) ١٢ / ٥٧٢ .

وانشد ايضاً لحسان بن ثابت :

لا أَخدشُ الخدشَ بالنديم ولا        يخشى جليسي إذا غضبت يدي[٨٣]

والذي عليه اكثر العلماء أن ( الرحمن ) ابلغ من ( الرحيم ) لان في ( الرحمن ) من الزيادة في المعنى ما ليس في ( الرحيم ) ، فهو على وزن ( فعلان ) ، والرحيم على وزن ( فعيل ) ، ولذلك قالوا رحمن الدنيا والآخرة ، وقالوا الزيادة في المبنى زيادة في المعنى[٨٤] واما نسبتهما فقد قال المبرد وثعلب أن الرحمن عبراني والرحيم عربي[٨٥]، واحتجا بقول جرير :

هل تَترُكنَّ الى القِسّين هجرتكم        ومَسْحُهم صُلْبُهُم رُخمان قُربانا[٨٦]

ورخمان بالعبرية . وقد عدَّ اكثر العلماء هذا شاذاً ، فالاسمان عربيان خالصان ، ونجد الرحمن قدم على الرحيم ، والقياس يقتضي تقديم الرحيم على الرحمن ، بان يبدأ بالأدنى فالأعلى فيقال الرحيم الرحمن ، لتقدم رحمة الدنيا ثم تتبعها رحمة الآخرة[٨٧]، وعلل أهل المعاني تقديم الرحمن بأنه صار كالعلم من حيث انه لا يوصف به غيره، لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها )[٨٨]، وقالوا : ( ان البسملة ابتدأت بلفظ الجلالة ( الله ) الذي يدل على غاية القهر ، والجبرية ، والكبرياء ، وبعده اسم ( الرحمن ) الذي هو كالمتوسط في

---

[٨٣] الديوان ١ / ١٣٦ ، وينظر مجاز القرآن ١ / ٢١ .

[٨٤] الكشاف ١ / ٨ ، وتفسير البيضاوي ١ / ١٣ .

[٨٥] الزاهر ١ / ١٥٣ .

[٨٦] شرح ديوان جرير ٥٩٨ ، ومجاز القرآن ٢١/١ ، وإعراب ثلاثين سورة ٢٤ .

[٨٧] تفسير البيضاوي ١ / ١٣ .

[٨٨] لوامع البيانات ١٧٨ .

القهر واللطف وختم بالرحيم الدال على كمال الرحمة )[٨٩].

فالرحمن إذن قريب من لفظ الجلالة ( الله ) جار مجرى العلم لا يسمى به أحد غيره ، جاء في تفسير ابن عباس ( رضي الله عنهما ) في قوله تعالى ( هل تعلم له سميا )[٩٠] ، قال : ( هل تعلم أحداً سُمّي الرحمن )[٩١]. ولما كان الرحمن خاصاً بالله تعالى ، والرحيم عام ، قدم الخاص على العام[٩٢]، وزعم جماعة ان الرحيم اشد مبالغة من الرحمن فهي على وزن ( فعيل ) وهذه الصيغة تدل على الثبوت والدوام ، أمّا ( الرحمن ) فهي على وزن ( فعلان ) وتدل على الصفة العارضة ولا تدل على الدوام ولذلك جمع بين الصيغتين فقدم الرحمن الذي هو اقل مبالغة على الرحيم الذي هو اشد مبالغة ، ولأنه أكد به الرحمن ، والمؤكَّد لا يكون أقوى من المؤكِّد[٩٣] وهذا الكلام غير مسلَّم به ، لان هذا من باب النعت لا من باب التوكيد ، فالرحمن نعت الى الله ، والرحيم نعت ثان الى الله تعالى وصف بالرحمة ، والرحمن الرحيم مشتقان من الرحمة .

وذهب السنيكي الى ( أنَّ الرحمن دال على الصفة القائمة به سبحانه ، والرحيم دال على تعلقها بالمرحوم ، فكان الأول للوصف والثاني للفعل ، فالأول دال على الرحمة ، والثاني دال على انه يرحم

---

(٨٩) الجامع لأحكام القرآن ١١ / ١٣٠ .

(٩٠) سورة مريم ١٩ / ٦٥ .

(٩١) إعراب ثلاثين سورة ٢٤ ، والمقصد الأسنى ٦٦ تفسير ابن كثير ١ / ٣٢ .

(٩٢) تفسير ابن كثير ١ / ٣٢ .

(٩٣) تفسير ابن كثير ١ / ٣٢ ومقدمة في الكلام على البسملة مجلة المورد مج ٧ ع٣ ، ص ٢٤٢ ، وتفسير المنار ١ / ٤٤ .

خلقه برحمته ، وهذه نكتة لا نكاد نجدها في كتاب[٩٤] ومن عدّ الرحمن صفة من الصوفية ابن عربي إذ قال : ( فالله هو الاسم الجامع للأسماء كلها والرحمن صفة عامة ، فهو رحمن الدنيا والآخرة بها رحم كل شيء من العالم في الدنيا ، ولما كانت الرحمة في الآخرة لا تختص إلاّ بقبضة السعادة فأنها تنفرد عن أختها ، وكانت في الدنيا ممزوجة ، يولد كافراً أو يموت مؤمناً فجاء الاسم الرحيم مختصاً في الآخرة ... )[٩٥].

وذهب ابن القيم من الأصوليين الى ان الرحمن صفة من صفاته واسم[٩٦] وهذا يعني ان الرحمن يأتي بدلاً من لفظ الجلالة ( الله ) فضلاً عن كونها صفة له ، وذكر فائدة الجمع بين الرحمن والرحيم قال : ( وفائدة الجمع بين الصفتين الرحمن والرحيم الإنباء عن رحمته عاجله واجله ، وخاصة وعامة[٩٧]، وهذا القول يبرر تقديم الرحمن على الرحيم ..

ومن التقديم والتأخير أيضاً قوله تعالى : ( الله لا إله إلا هو الحيُّ القيّومُ )[٩٨].

فقد وقع اسم الذات ( الله ) متقدماً مبتدأ ليتحد مع الخبر في إقرار الإلهية[٩٩]، وذهب الرازي الى ان لفظ الجلالة ( الله ) : ( ذات قديم فهو سابق على ما سواه ، ولذلك وجب ان يكون ذكره سابقاً على

---

[٩٤] مقدمة في الكلام على البسملة ، مجلة المورد مج ٧ ع٣ ص٢٢٤ .

[٩٥] الفتوحات المكية ١ / ١٠٢ .

[٩٦] بدائع الفوائد مج ١ ( ١/٢٤) .

[٩٧] المصدر نفسه .

[٩٨] سورة البقرة ٢ / ٢٥٥ ، وسورة آل عمران ٣/٢ .

[٩٩] تفسير ابن كثير ١ / ٤٥٥ .

كل الأسماء وعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم (الله) هذه الفوائد الجلية )[100].

فتقديم لفظ الجلالة هنا مقصود ولم يكن تقديماً اعتباطيـاً ، وإلاّ فانه يجوز ان يكون التعبير : ( لا اله إلا الله الحي القيوم ) ، ولكنه لما أراد ان يقر حقيقة إلهية قدم لفظ الجلالة ، وهذه الحقيقة لا تحصـل الا بالتقديم ، والأمثلة على التقديم والتأخير للفظ الجلالة في القرآن الكريـم كثيرة اكتفي بهذين المثالين .

اما إعراب البسملة ففيه خلاف بين النحويين والمفسرين ، فقـد ذهب البصريون الى ان الجار والمجرور ( بسم الله ) متعلقـان بخـبر محذوف لمبتدأ محذوف ، فالتقدير عندهم ( ابتدائي كائن باسم الله )[101].

أما الكوفيون فقد ذهبوا الى ان الجار والمجرور متعلقان بفعـل إذ التقدير : ابتدأت باسم الله ، أو ابدأ بسم الله[102]، او التقدير : قل يـا محمد بسم الله على ما رواه الطبري عن ابن عباس (رضي الله عنهما ) في تفسير البسملة من ان ( أول ما نزل به جبريل على محمد قال : يـا محمد قل استعيذ بالسميع العليم من الشيطان الرجيم ثم قال : قل بسم الله الرحمن الرحيم )[103].

وذهب الرازي من الأصوليين الى ان الأولى بالصواب ان يقال ( أبدا ببسم الله الرحمن الرحيم ) بزيادة الباء على ( بسم ) معللاً ذلـك ( بأنّا لما امرنا بالابتداء فهذا الأمر إنما يتناول فعلاً من أفعالنا ، وذلـك

---

[100] تفسير الرازي ١ / ٩١ .

[101] مشكل إعراب القرآن ١ / ٦٦ ، والتبيان في إعراب القرآن ١ /٤ .

[102] المصدران أنفسهما .

[103] تفسير الطبري ١ / ٣٩ ، وتفسير ابن كثير ١ / ٣٤ ــ ٣٥ .

الفعل هو لفظنا ، وقولنا ، فوجب ان يكون المـــراد : أبـدا بذكـــر الله والمراد : أبدا ببسم الله )[١٠٤].

وهذا الكلام قد يبدو صائباً إذ حملنا قولنا ( ببسم الله ) على قولنا ( بذكر الله ) ، وان كان فيه ثقل في النطق .

ولم يرجح اكثر النحويين والمفسرين مذهباً على آخر ما دام كل فريق يؤيد مذهبه بالشاهد القرآني ، فقد احتج البصريـون فـي تقويـة مذهبهم من ان المحذوف اسم يقع مبتدأ بقوله تعالى ( وقال اركبوا فيـها بسم الله مجراها ومرساها ان ربي لغفور رحيم )[١٠٥] فــ ( مجراهـا ومرساها ) رفع بالابتداء و ( بسم الله ) جار ومجرور متعلقان بخـبر محذوف للمبتدأ ومعناهما التقديم والتأخير ، والتقدير إجراؤها وإرساؤها وكذلك بسم الله[١٠٦].

وأجاز ابن خالويه جعل ( بسم الله ) كلاماً تاماً كما قيل في نحر البدن ( فاذكروا اسم الله عليها صوافً )[١٠٧].

فيكون مجراها ومرساها في موضع نصب على الظرفيـة[١٠٨].

فأما قراءة مجاهد ( بسم الله مجريها ، ومرسيها ) فجعلهما صفتيـن لله تعالى فموضعهما الجر[١٠٩]، وأجاز الفراء ان يكون موضعـهما فـي قراءة مجاهد النصب على الحال يريد المجريها والمرسيها فلما خزلـت

---

[١٠٤] تفسير الرازي ١ / ٩١ .

[١٠٥] سورة هود / ٤١ .

[١٠٦] ينظر إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم ص ٢٥ .

[١٠٧] سورة الحج ٢٢ / ٣٦ .

[١٠٨] إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم ص ٢٥ .

[١٠٩] المصدر نفسه ص ٢٥ .

الألف واللام نصبهما على الحال والقطع[110]. والوصف الأول أولى من سواه من الأوجه .

اما الكوفيون فقد احتجوا لتأييد مذهبهم بقوله تعالى : ( اقرا باسم ربك الذي خلق )[111]، وذهب بعضهم الى ان قولنا : اقرا بالله ، او أقوم بالله ، او اقعد بالله أولى من قولنا اقرا باسم الله ، فاسم الله هو الله [112] وهذا يأتي من قناعتهم بان الاسم هو المسمى كما ذكرنا في المبحث الأول من هذا البحث .

وعندي ان مذهب الكوفيين اولى وايسر من مذهب البصريين لاطراد ذلك في القرآن الكريم وكلام العرب ولبعده عن التأويل ، ففي مذهب البصريين تأويلان او محذوفان ، وهما المبتدأ والخبر في حين نجد في مذهب الكوفيين محذوفاً واحداً وهو الفعل وقد لا نحتاج بموجبه الى تقدير فالمتعلق به وهو الفعل مذكور كما في قوله تعالى ( اقرا باسم ربك الذي خلق ) .

---

(110) المصدر نفسه ص ٢٥ .

(111) سورة العلق ٩٦ / ١ .

(112) تفسير الطبري ١ / ٣٩ .

**ثانياً ــ إضافة ( اسم ) الى لفظ الجلالة ( الله ) وحذف الألف منه :**

في قوله تعالى ( بسم الله الرحمن الرحيم )[113].

أطبق جمهور النحاة والمفسرين على ان ( اسم ) البسملة صلة زائدة ، أضيف الى لفظ الجلالة ( الله )[114]، فان اصل ( بسم الله ) بالله وهذا يأتي من قناعتهم بان الاسم هو المسمى ، وقالوا : ( إنما أقحم ( اسم ) للتبرك ، وللفرق بينه وبين القسم ولذلك أدخلت الباء على ( أسم ) وإضافته الى لفظ الجلالة[115].

وزاد القشيري من المعتزلة : ( الباء في بسم الله حرف التضمين ... ولان الاسم هو المسمى عند العلماء ولاستصفاء القلوب من العلائق ولاستخلاص الأسرار العوائق عند أهل العرفان ليكون مردوده قوله على قلب منتقى ، ويسر مصفى .. )[116].

وقال ابو حاتم الرازي : ( لا يضاف الى لفظ الجلالة شيء الا اسمه عز وجل فقال ( بسم الله ) ولم يقل ( بالله ) فان تحت ذلك معاني لطيفة ، وامراً عظيمًا ثم نعت بصفتين الرحمن الرحيم ولم يزد عليها ، ولم ينقص في ذلك ، يرى أسراراً خفية وجعلها فاتحة لكتابه الكريم عِبْرَةً للكافرين[117]، وعلل السهيلي إقحام اسم بأنه انما ( ذكر الاسم حتى لا يخلو التسبيح من اللفظ باللسان ، لان الذكر بالقلب متعلق

---

[113] سورة الفاتحة ١ / ١ .

[114] مجاز القرآن ١١/١ وتفسير الطبري ١ / ١١٤ ، ولطائف الإشارات ١ / ٤٤ وتفسير الرازي ١ / ٩١ .

[115] لطائف الإشارات ١ / ٤٤ .

[116] لطائف الإشارات ١ / ٤٤ .

[117] الزينة ١٦٩ .

بالمسمى ( الله ) والذكر باللسان متعلق باللفظ وتأويل هذا ( وما تعبدون من دونه إلا أسماء )[١١٨]، انها أسماء كاذبة لا حقيقية ، فكأنهم لم يعبدوا إلا الأسماء التي اخترعوها )[١١٩].

وقال ابن عاشور : ( وانما أقحم لفظ اسم مضافاً الى علم الجلالة إذ قيل ( بسم الله ) ولم يقل ( بالله ) لان المقصود ان يكون الفعل المشروع فيه من شؤون أهل التوحيد الموسومة باسم الإله الواحد فلذلك أقحم ( اسم ) في كل ما كان على هذا المقصد كالتسمية على الشك كما قال تعالى ( فكلوا مما ذكر اسم الله عليه[١٢٠] ..........)[١٢١]. ومما ورد نلاحظ ان تفسير النحويين لإقحام ( اسم ) المضاف الى لفظ الجلالة يختلف عن تفسير الفقهاء من متصوفة وأصوليين ومعتزلة ، فتفسيرهم لذلك تفسير روحي ، بينما تفسير النحاة هو تفسير لفظي ظاهري وتفسير الفقهاء لا يمكن ان نبني عليه حكماً نحوياً نحو معشر النحويين ما دام تفسيراً روحياً باطنياً ، وقد يكون لله اسم يريد الله تعالى ان يخفيه عن عباده وهو الاسم الأعظم فذكر ما يدل عليه وهو ( اسم الله ) وعليه اختلف العلماء فيه فقيل هو ( لله ) وقيل هو ( الرب ) وقيل هو ( القيوم ) واكثر أهل العلم على ان الاسم الأعظم هو ( الله ) واختاره النووي[١٢٢].

---

[١١٨] سورة يوسف ١٢ / ٤٠ .

[١١٩] بدائع الفوائد مج ١ ( ١ / ٢٤ ) وتفسير الثعالبي ١ / ١٥٩ .

[١٢٠] سورة الأنعام ٦ / ١١٨ .

[١٢١] تفسير ابن عاشور ١٠ / ٢٧٤ ـ ٢٧٦ .

[١٢٢] تفسير ابن كثير ١ / ٢٩ ـ ٣٠ ، ومقدمة في الكلام على البسملة للسنيكي مجلة المورد مج ٧ ع٣ ص ٢٤٢ .

وقد يكون اسم الله تعالى يختلف من لغة الى أخرى ، فهو المعبود لدى جميع الطوائف والأمم المتحضرة ، والمتخلفة ، والبعيدة والقريبة ، القديمة والحاضرة ، كيهودا لدى اليهود كما تدل عليه كتبهم[١٢٣].

اما فيما يخص حذف الألف من ( اسم ) فقد اجمع جمهور النحاة على ان الألف حذفت لكثرة الاستعمال وللاختصار[١٢٤]، لان من شان العرب الإيجاز وتقليل الكثير ، اذا عرف معناه[١٢٥]، وذهبوا الى ان الألف لا تحذف اذا أضيف ( اسم ) الى أحد أسماء الله الحسنى لقلة الاستعمال نحو باسم الرب وباسم العزيز[١٢٦]، ونحو قوله تعالى : ( فسبح باسم ربك )[١٢٧]، وقوله ( اقرا باسم ربك الذي خلق )[١٢٨]، ولذلك تحذف هذه الألف اذا جر ( اسم ) بغير الباء نحو قولك ( لاسم الله حلاوة في القلوب )[١٢٩] وعللوا ذلك بانها لم تكثر كما كثرت في ( بسم الله )[١٣٠]عند الأكل والشرب ، والقيام ، والقعود[١٣١]، وكان هناك سببين في حذف الألف من ( اسم ) وهما ، كثرة الاستعمال ، والجر

---

[١٢٣] قصة الحضارة مج ٤ ( ٣ / ١٤ ) .

[١٢٤] معاني القرآن للفراء ١ / ٢٠١ ، الزينة ١٧٠ ، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم ٢٠ .

[١٢٥] معاني القرآن للفراء ١ / ٢٠١ .

[١٢٦] إعراب ثلاثين سورة ص ٢١ .

[١٢٧] سورة الواقعة ٥٦ / ٩ .

[١٢٨] سورة العلق ٩٦ / ١ .

[١٢٩] الزينة ١٧٠ ، إعراب ثلاثين سورة ٢١ .

[١٣٠] إعراب ثلاثين سورة ٢١ .

[١٣١] المصدر نفسه .

بغير الباء من حروف الجر ، وهذا هو تفسير جمهور النحويين وعـــدد من المفسرين اما المتصوفة والأصوليون ، والمعتزلة ، فكانت لهم رؤية مغايرة في تفسير حذف الألف معتمدين التفســير الروحــي او الخفــي للقرآن ومستفيدين من التفسير اللفظي للنحويين . فقد ذهب القشيري الى ان إثبات الألف وحذفها بلا علة عندما قال : ( فلم يبق الا ان الإثبـــات والنفي ليس لهما علة ويرفع من يشاء ويمنع من يشاء )[١٣٢]، وعدَّ ابــن عربي الباء بدلاً من الهمزة وان الهمزة اجتلبــت للنطــق بالســاكن ، محركة عن الوجود ، قال : ( بدل من همزة الوصل التي كـــانت فـــي الاسم قبل دخول الباء واحتيج اليها ، اذ لا ينطق بالســـاكن ، فجلبــت الهمزة المعبر عنها بالقدر لحركة عبارة عن الوجود ليتوصل بها الـــى النطق الذي هو الإيجاز من إبداع وخلق بالساكن الذي هو العدم ، وهـو أوان وجود المحدث بعد ان لم يكن وهو السين ، فدخل في الملك الميـم ( الست بربكم ) قالوا : بلى ، فصارت الباء والألف الواصلـــة ، فـــان الألف تعطي الذات ، والباء تعطي الصفة .... )[١٣٣] وهذا النص ينبــئ عن أفكار فلسفية ، وتعليلات غريبة عن الدرس النحوي ، لا يمكننـــا ان نبني عليه أحكاما نحوية ، وان استفاد بعض الشيء من أقوال النحاة من ان الهمزة اجتلبت للنطق بالساكن .

**ثالثاً ــ جر لفظ الجلالة ( الله ) بين النحاة والمتصوفة :**

اجمع النحاة على جر لفظ الجلالة باللام التي هي للملك في نحو

---

(١٣٢) لطائف الإشارات ٢ / ٢٣٤ .

(١٣٣) الفتوحات المكية ١ / ٥٠ .

قوله تعالى ( الحمد لله )[١٣٤]، وهذه اللام تكون مكسورة مع الظاهر كما في ( لله ) ، ومفتوحة مع المضمر [١٣٥] ، كما في قوله تعالى ( فلهم اجر غير ممنون )[١٣٦] وتضم اتباعاً للدال ، فقد قرا إبراهيم بن أبي عبلة : ( الحمد لله )[١٣٧]، وعبر عنه ابن هشام بانه ( عارض للاتباع )[١٣٨].

وهذا يعني ان الحمد منسوب لله ، فالناس حامدون ، والله المحمود ، ولكننا نجد الصوفية يجرون لفظ الجلالة بالباء ، إذ يقولون ( الحمد بالله ) مخالفين بذلك النحويين والمفسرين ، فهم ينظرون الى المعنى الخفي أو الباطن للآية فلا يأخذون الكلام على ظاهره كما يفعل النحاة وعدد من المفسرين ، ويسمون العلماء ( العامة ) باللاميين في حين يسمون المتصوفة ( العارفون ) بالبائيين[١٣٩].

وعليه قال ابن عربي : ( ...... فإذا قال العالم الحمد بالله ، أي لا حامد لله إلا هو ، فأحرى ان لا يكون ثم محمود سواه ، وتقول العامة الحمد لله أي لا محمود إلا الله ، وهي الحامدة فاشتركا في صورة اللفظ ، فالعلماء أفنت الحامدين المخلوقين ، والمحمودين ، والعامة ، أفنت المحمودين من الخلق خاصة ، أما العارفون فلا يمكن لهم ان

---

(١٣٤) سورة الفاتحة ١/ ٢ ، وسورة النحل ١٦ / ٧٥ ، وسورة الإسراء ١١١/١٧ ، وسورة الكهف ١٨ / ١ .

(١٣٥) حروف المعاني للزجاجي ٤٠ ، ٤٥ ، ومغني اللبيب ١ / ٢٠٨ .

(١٣٦) سورة التين ٩٥ / ٦ .

(١٣٧) إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم ص ٣٠ .

(١٣٨) المغني ١ / ٢٠٨ .

(١٣٩) الفتوحات المكية ١ / ١١٢ .

يقولوا : الحمد لله إلا مثل العامة ، وانما مقامهم : الحمد بـــالله ، لبقـــاء نفوسهم عندهم ............ )[١٤٠].

يتضح من هذا القول ان الله هو الحامد لنفسه عند المتصوفـــة ، في حين نجده تعالى محموداً والناس حامدين عند العامة .

وقول المتصوفة هذا لا يقبله نحوي أو لغوي أو مفسر لغرابته ، وبعده عن المألوف فهو تفسير فلسفي معقد يكتنفـــه الغمـــوض وعـــدم الوضوح .

**رابعاً ــ نداء لفظ الجلالة**

اختص لفظ الجلالة ( الله ) بندائه ، مع انه دخله حرفان زائـدان هما الألف واللام اذ الأصل ( اله ) بعد حذف الهمزة ، فالألف والـــلام إذن زائدان زيادة لازمة كالان ، والذي ، والتي ، واللات[١٤١] وعليـــه نقول في ندائه : يالله ــ بقطع الهمزة عند الوقوف على حرف النـــداء ، وياالله ــ بوصل الهمزة بالدرج ، فالألف واللام في هذا الاســـم ( الله ) صار كالجزء الذاتي ، فلا يسقطان عند ندائه ، وفي ذلك إشارة لطيفـــة الى ان عدم سقوط ــ أل ــ التعريف عند هذا الاسم يدل على ان هـــذه المعرفة لا تزول أبداً ألبته[١٤٢]، ولكن الألف واللام في ( الرحمـــن ) و ( الرحيم ) زائدتان غير لازمة فلا يصح ان نقول يا الرحمـــن ، ويـــا الرحيم .

ويجوز حذف حرف النداء ( يا ) ويعوض عنها بميم مشددة في

---

(١٤٠) المصدر نفسه ١ / ١١٢ .

(١٤١) شرح ابن عقيل ١ / ١٧٩ ــ ١٨٠ .

(١٤٢) اشتقاق أسماء الله للزجاجي ٢٤ وما بعدها .

مذهب البصريين[١٤٣] نقول : اللهم اغفر لي ، ومنه قوله تعالى : ( قـل اللهم ملك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممـن تشـاء )[١٤٤]
واحتجوا على ذلك بان الميم المشددة حرفان ، كما ان ( يـا ) حرفـان ويستفاد من قولك ( اللهم ) ما يستفاد من قولك ( يا الله ) فدل ذلك علـى ان الميم عوض من ( يا ) لان العوض ما قام مقام المعوض ، وهاهنـا الميم قد أفادت ما أفادته ( يا ) فدلَّ على أنها عوض منـها ولا يجمـع بينهما إلاّ في ضرورة الشعر [١٤٥] كقول الشاعر :

انّي اذا ما حدث لي الما   أقول : ياللهمّ ، ياللهمّا[١٤٦]

اما الكوفيون فقد ذهبوا الى ان الميم المشددة في ( اللهم ) ليست عوضاً عن ( يا ) التي هي للتنبيه في النداء ، واحتجوا بان الأصل في ( اللهّم ) ( يا الله امنا بخير ) ولما كثر في كلامهم وجرى على ألسـنتهم حذفوا بعض الكلام طلباً للخفة فصار ( يا الله )[١٤٧].
وقاسوا ذلك على قولهم ( هلمَّ ) و ( ويلّمّه ) فالأصل فيه : ( هل امّـه ) و ( ويل امّه )[١٤٨].
هذا في القياس اما في السماع فانشدوا للشاعر :

---

[١٤٣] الكتاب ٢ / ١٩٦ . ، الإنصاف في مسـائل الخـلاف ١ / ٣٤١ ( المسـألة الأولى ) .
[١٤٤] سورة آل عمران ٣ / ٢٦ .
[١٤٥] الإنصاف ١ / ٣٤٣ ( المسالة ٤٧ ) .
[١٤٦] البيت من الرجز بلا عزو كما في اللسان ( اله ) ، وشرح الكافيـة للرضـي الاسترابادي ١ / ١٣٢ .
[١٤٧] الانصاف ١ / ٣٤١ ( م ٤٧ ) .
[١٤٨] المصدر نفسه .

أني إذا ما حـــدث ألما أقول : يا اللهم ، يا اللهما[١٤٩]

وقول الآخر :

وما عليك ان تقولي كلما صليت ، أو سبحت ، يا اللهم ما

اردد علينا شيخنا مسلما[١٥٠]

وقول الآخر :

غفرت او عذبت يا اللهما[١٥١]

فجمع بين الميم و ( يا ) ولو كانت الميم عوضاً عن ( يا ) لمـا جاز ان يجمع بينهما لان العوض والمعوض لا يجتمعان[١٥٢]... ويمكـن القول بعد عرض أقوال البصريين والكوفيين وحججهم في اصل الميـــم المشددة في ( اللهم ) بانهم تكلفوا في التأويل ، فحملوا هذه اللفظة اكـثر مما يجب وذلـــك بسبب ابتعادهم عن بعض الحقائق اللغويـــــة للغـات السامية ، وبسبب منهجهم الذي اتخذوه في تعقيد اللغة ، فاللهُّم لفظ قديـم خاص بالنداء ، والميم للدعاء وليست عوضاً عن الميم ، فنجد في اللغـة الاوجاريتية : إِل ه م [١٥٣]، وفي العبرية نجد : إِل و ه ي م [١٥٤].

---

[١٤٩] المصدر نفسه ، والبيت بلا عزو وهو من شواهد ابي زيد الأنصـــــاري فـــي النوادر ١٦٥ والمبرد في المقتضب ٤ / ٢٤٢ والبغدادي في الخزانة ١ / ٣٥٨ .

[١٥٠] المصدر نفسه ١ / ٣٤٢ ( م٤٧ ) ( هذه ثلاثة أبيات من الرجز غير منســـوبة كما في اللسان ( اله ) ،وخزانة البغدادي ١ / ٣٥٩ .

[١٥١] الرجز مجهول قائله ، وهو من شواهد ابن الانباري في أسرار العربيـــة ٢٣٣ والإنصاف ١ / ٣٤٢ ، واللسان ( اله ) .

[١٥٢] الإنصاف ١ / ٣٤٣ .

[١٥٣] القاموس المقارن ص ٢٢ .

[١٥٤] المرجع نفسه ص ٢٢ .

وفي الاكدية : إِلُ مَ م [١٥٥] ولم أجد أية إشارة في تلك اللغــات الى ان الميم عوضاً من ( يا ) التي هي للنداء والتنبيه ، زد الى ذلك ان لفظ الجلالة ( الله ) وسائر الأسماء الحسنى تأتي في الأغلــب محذوفــاً منها حــرف النداء والتنبيه ( يا ) لان سبحانه وتعالى لا يحتــاج الـــى تنبيه ، وهذا يدخل في الأدب ، في حين يخاطب تعالى عبــاده بــالنداء لأنـهم يحتاجون الى تنبيه في ندائه ، كقوله تعالى : ( ربَّنا وتقبل دُعاءِ ) سورة إبراهيم / ٤٠ ، وفي نداء العباد قال تعالى : ( يا عبادي الـــــذي آمنوا ان ارضي واسعة فإياي فأعبدون ) سورة العنكبوت / ٥٦ ، وهذا يكفي لدحض أقوال النحاة وتسفيهها في هذه المسالة .

ولم أجد في القرآن الكريم نداء لفظ الجلالة بـــ ( يـــا ) النــداء نحو يا الله وإنما نجد ( اللهم ) في مواضع عدّة ، ويبدو لي أنّ ( اللهمّ ) أقوى جرْساً وابلغ من ( يا الله ) بسبب الضغط على الميـــم إذ تتطبــق الشفتان انطباقاً شديداً ثم تنفرجان ، لان الميم حرف انفجاري ، وهـــذا يناسب الدعاء اكثر من مناسبة النداء لان الميم للدعاء خاصة بخــــلاف ( يا ) التي تناسب النداء ولذلك نجد ( اللهم ) تستعمل في مواطن القــوة خلافاً لــ ( يا الله ) إذ تستعمل في مواطن اليسر والسهولة .

---

[١٥٥] المرجع نفسه ص ٢٢ .

## نتائج البحث

**توصل الباحث الى عدة حقائق علمية من أبرزها ما يأتي :**

**أولاً ــ** اختلف النحويون والصرفيون في الأصـل الاشتقاقي للاسـم ، فقد ذهب البصريون الى انه مشتق من ( السمو ) ، وهو العلو ، وهـذا المذهب موافق لقول أهل السُنَّة من ان الله تعالى موصوف قبل وجـود الخلق ، وبعـد وجودهم ، وعند فنائهم ، ولا تأثير لـهم فـي أسـمائه وصفاته ، وذهب الكوفيون الى ان الاسم مشتق من ( الوَسْـم ) وهـو العلامة ، وهذا المذهب موافق لقول المعتزلة ، وهو ان الله تعالى فـي الأزل بلا اسم ، ولا صفة وان الخلق هم الذين سموه بهذا الاسم .

**ثانياً ــ** اختلف العلماء في العلاقة بين الاسم والمسمى والتسـمية ، أي بين الدال والمدلول والدلالة على قولين ، القول الأول هو قول المعتزلـة والأصوليين والجهمية ، والقدرية ، وهو ان الاسم غير المسمى ، وهـذا القول يأتي من عقيدتهم بان الله تعالى كان في الأزل بـلا اسـم ، وان الخلق هم الذين سموه بهذا الاسم ، والقول الثاني هو قول الاشـاعرة ، وجمهور اللغويين ، وهو ان الاسم هو المسمى ، فاسم الله عندهم غـير مخلوق ، وقالوا ان الاسم غير التسمية ، وتوصل الباحث الى ان هـذه الخلافات افتراضية لا قيمة لها في نظر أئمة المسلمين .

**ثالثاً ــ** كما اختلف العلماء في العلاقة بين الاسم والمسـمى والتسـمية واختلفوا في اصل لفظ الجلالة ، فقد ذهب جمهور المعتزلة وجمـهور اللغويين الى ان لفظ الجلالة مشتق ، وقد اختلفوا في المادة التي اشـتق منها ، فذكروا لذلك اكثر من عشرين قولاً ، وذهب فريق من العلمـاء كابي حنيفة والشافعي ــ رضي الله عنهما ــ وابـي زيـد البلخـي ،

والخطابي وإمام الحرمين ، والغزالي ، والفخر الرازي ، الى ان لفظ الجلالة اسم ذات موضوع للعلم ــ ورجح الباحث هذا المذهب لانعقاد أقوال الأئمة عليه .

رابعاً ــ ان مفهوم الاشتقاق عند الأصوليين والمتكلمين يختلف عنه عند النحاة والصرفيين ، فهو عندهم ان الألفاظ ملاقية لمصادرها في اللفظ والمعنى ، وليست مولدة منها كتولد الفرع من الأصل كما عند النحلة ، فالأسماء المشتقة عند الأصوليين والمتكلمين قديمة ، والقديم لا مادة له .

خامساً ــ فسرَّ علماء النحو والتفسير تقديم ( الرحمن ) على ( الرحيم ) في قوله تعالى ( بسم الله الرحمن الرحيم ) بان ( الرحمن ) اسم خاص ، و ( الرحيم ) اسم عام ، فقدم الخاص على العام ، في حين فسوه المعتزلة والأصوليون ، والصرفيون بان لفظ الجلالة ( الله ) على غاية القهر والجبرية ، والكبرياء ، وجاء بعده ( الرحمن ) الذي هو كالمتوسط في القهر واللطف ، وختم بالرحيم الدال على كمال الرحمة .

سادساً ــ ذهب الكثير من النحويين والمفسرين الى ان ( اسم ) في البسملة صلة زائدة ، أضيف الى لفظ الجلالة ، إذ بالإمكان القول ( بالله ) وعللوا ذلك بان الغرض منه التبرك ولكن الفقهاء ذهبوا الى غير ذلك فقد قال السهيلي متابعاً شيخه ابن العربي : ( انه أقحم ( اسم ) مضافا الى لفظ الجلالة حتى لا يخلو التسبيح من اللفظ باللسان لان الذكر بالقلب متعلق بالمسمى ( الله ) والذكر باللسان متعلق باللفظ ) .

سابعاً ــ اجمع النحويون على جر لفظ الجلالة ( الله ) بلام الملك في قوله تعالى ( الحمد لله ) في حين جره الصوفيون بالباء ، فهم يقولون ( الحمد بالله ) ، وسمي الذين جروه باللام اللاميين وهم العلماء والعامة ، وهذا يعني عندهم ان العامة حامدون ، والله المحمود ، وسموا

أنفسهم العارفين وعليه فان الله هو الحامد لنفسه لا غيره ، وهـذا هـو التفسير الصوفي للقرآن الكريم وهو ما لم يقله المفسرون .

**ثامناً ـ** اختص لفظ الجلالة بندائه مع ان فيه الألف واللام لان اصلـه ( اله ) فحذفت الهمزة وعوض عنها بالألف واللام ، في أحـد قولـي سيبويه نقول : يا الله ، ولكننا لا نقول يا الرحمن ، ولا يـا الرحيـم ، فالألف واللام في لفظ الجلالة زائدتان زيادة لازمة ، كالذي ، والتـي ، واللات ، والآن وهذا يؤيد من قال بأن لفظ الجلالة جرى مجرى العلم .

**تاسعاً ـ** قال بعض الأصوليين في تفسير قوله تعالى ( بسم الله ) انـه قد يكون لله تعالى اسم فأراد ان يخفيه عن عباده فعبّر عنه بتعبير ( اسم الله ) وقد اختلفوا فيه ، فقال عدد من العلماء هو ( الله ) ، وقال آخرون هو (الرب) . وقيل هو ( القيوم ) والمرجح بيـن العلمـاء ان الاسـم الأعظم هو ( الله ) وهذا ما اختاره النووي .

والواقع ان للفظ ( الله ) دلالة خاصة فهو يطلق في مواضـع الكبريـاء والمهابة اما لفظ ( الرب ) فيطلق في مواضع التربية والحنان والعطـف ولذلك لا يسمى أحد ( الله ) وانما يسمى عبد الله ، إما الرب فيطلق على رب الأسرة ورب العمل وغير ذلك ..

# مصادر البحث ومراجعه

المصدر الأول ـ القرآن الكريم

- آداب الشافعي ومناقبه ـ الرازي ( عبد الرحمن بن أبي حاتم ت ٣٢٧هـ ) تحقيق عبد الغني عبد الخالق ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ( د.ت) .
- أسرار العربية : ابو البركات الانباري ( عبد الرحمن بن محمد ت ٥٧٧هـ ) تحقيق محمد بهجت البيطار ، مطبوعات المجمع العلمي العربي ـ دمشق ط ١ ١٩٥٧م .
- الأسماء والصفات : البيهقي ( احمد بن الحسين ت ٤٥٨هـ ) دار الكتب العلمية ، بيروت ( د.ت) .
- اشتقاق أسماء الله : الزجاجي ( عبد الرحمن بن إسحاق ت / ٣٤٠ ) تحقيق الدكتور عبد الحسين المبارك ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ط٢ ١٤٠٦ هـ ، ١٩٨٦م .
- إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم : ابن خالويه ( الحسين بن احمد ت ٣٧٠هـ ) مصورة دار الكتب العلمية ، مصر ١٩٤١ م .
- الله والنفس البشرية : الشعراوي ( الشيخ محمد متولي ت ١٤٢٣هـ ) نشره عبد الفتاح الشريفي ، شركة معمل ومطبعة الزهراء الحديثة المحدودة ، الموصل ١٤٠٩هـ ، ١٩٨٩م .

- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين : أبو البركات الانباري ، المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة ط ٤ ( د.ت ) .
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل : البيضاوي ( عبد الله بن عمر ت ٦٨٥هـ ) تقديم محمود عبد القادر الارناؤوط ، دار صادر ، بيروت ط١ ، ٢٠٠١م .
- بدائع الفوائد : ابن قيم الجوزية ( محمد بن ابي بكر ت ٧٥١هـ ) دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان (د.ت) .
- تاج اللغة وصحاح العربية ( الصحاح ) : الجوهري ( إسماعيل بن حماد ت ٣٩٣هـ ) تحقيق احمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، بيروت ط٣ ١٩٨٤م .
- التبيان في إعراب القرآن : أبو البقاء العكبري ت ٢١٥هـ ، دار إحياء الكتب العربية ، مصر (د.ت) .
- التحرير والتنوير : الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ، الدار التونسية للنشر (د.ت) .
- التعريفات : السيد الجرجاني ( علي بن محمد ت ٨١٦هـ ) مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م .
- تفسير القرآن العظيم : عماد الدين ابو الفداء اسماعيل بن كثير ( ت ٧٧٤هـ ) دار ومكتبة الهلال ، بيروت ط١ ١٩٨٦م .
- تفسير القرآن الكريم ( تفسير المنار ) : محمد رضا رشيد ت ١٩٣٦م ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط١ ١٩٩٩م .

- التفسير الكبير ومفاتيح الغيب : الفخر الرازي ( محمد بن عمر ت ٦٠٤هـ ) دار الكتب العلمية ، بيروت ط١ ١٤٢١هـ ، ٢٠٠٠م .
- التمهيد : ابن الباقلاني ( ابو بكر بن الطيب ت ٤٠٣هـ ) تصحيح الأب ريتشرد يوسف مكارثي اليسوعي ، المكتبة الشرقية بيروت ١٩٥٧م .
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن ( تفسير الطبري ) : الطبري ( محمد بن جرير ت ٣١٠هـ ) دار الفكر ، بيروت ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م .
- الجامع لأحكام القرآن : القرطبي ( محمد بن احمد ت ٦٧١هـ ) تحقيق سالم مصطفى البدري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط١ ١٤٢٠ هـ ٢٠٠٠م .
- الجواهر الحسان في تفسير القرآن : الثعالبي ( عبد الرحمن مخلوف ت ٨٧٥هـ ) تحقيق الشيخ علي محمد معوض ، والشيخ عادل احمد الموجود ، ط١ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ١٩٩٧م .
- حاشية الأمير على شرح عبد السلام على الجوهرة في علم التوحيد : ( محمد بن محمد الأمير ت ١٢٣٢هـ ) مطبعة حجازي ، القاهرة ، ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٣م .
- حروف المعاني : الزجاجي ( عبد الرحمن بن إسحاق ت ٣٤٠ هـ ) تحقيق الدكتور علي توفيق الحمد ، مؤسسة الرسالة ، بيروت دار الأمل ، اربد ، الأردن ط١ ، ١٤٠٤هـ ، ١٩٨١م .

- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب : البغدادي ( عبد القادر بن عمر ت ١٠٩٣هـ ) تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ط٣ ١٩٨٩م .
- ديوان حسان بن ثابت الأنصاري : تحقيق وليد عرفات ، تولى طبعه أمناء سلسلة جب التذكارية ، لندن ١٩٧١م .
- ديوان لبيد بن ربيعة ، شرح وتحقيق الدكتور إحسان عباس ، مطبعة الحكومة الكويتية ١٩٦٢م .
- الرسالة الكبرى في البسملة : الصبان ( محمد بن علي ت ١٢٠٦هـ ) تحقيق فواز احمد زمرلي ، وحبيب يحيى الميسر ، دار الكتاب العربي ، بيروت (د.ت) .
- الزينة في الكلمات الإسلامية : الرازي ( ابو حاتم احمد بن حمدان ت ٣٢٢هـ ) تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني ، مركز الدراسات والبحوث ، اليمن ، ١٩٦٤م .
- شرح أسماء الله الحسنى : القشيري ( الشيخ ابو القاسم عبد الكريم ت ٤٦٥هـ ) تحقيق احمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني مصر ط١ ، ١٩٦٩م .
- شرح ديوان جرير : محمد إسماعيل عبد الله الصاوي ، منشورات مكتبة الحياة ، بيروت / لبنان ١٣٣٥هـ .
- شرح الصاوي على جوهرة التوحيد : الصاوي ( احمد بن محمد المالكي ت ١٢٤١هـ ) تحقيق الدكتور عبد الفتاح البزم دار ابن كثير ، دمشق ، بيروت ، ط١ ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧م .
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك : ( بهاء الدين عبد الله بن عقيل ت ٧٦٩هـ ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار

مصر للطباعة ، القاهرة ، الطبعة العشرون ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م .

- شعر الاحوص ، جمع وتحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي بغداد ١٩٦٩م .
- صحيح البخاري ( الجامع الصحيح ) : البخاري ( محمد بن إسماعيل ت ٢٥٦هـ ) تحقيق مصطفى ديب البغا ، دار ابن كثير ، اليمامة ، بيروت ط٣ ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧م .
- صريح السنّة : الطبري ( محمد بن جرير ت ٣١٠هـ ) تحقيق بدر يوسف المعتوق ، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي (د.ت) .
- العين : الفراهيدي ( الخليل بن احمد ت ١٧٥هـ ) تحقيق الدكتور مهدي المخزومي ، والدكتور إبراهيم السامرائي ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ( ب.ط) و (د.ت) .
- الفتوحات المكية : الشيخ العارف بالله محيي الدين بن عربي ( محمد بن علي ت ٦٢٨هـ ) دار صادر ، بيروت (د.ت) .
- القاموس المقارن لألفاظ القرآن ، الدكتور خالد إسماعيل علي ، مكتب سناريا ، بغداد ٢٠٠٤م .
- قصة الحضارة : ول . ديورانت ، مجموعة مترجمين ، دار الثقافة في جامعة الدول العربية ، مطابع الدجوي ، القاهرة ١٩٧٢م .
- الكتاب : سيبويه ( ابو بشر عمرو بن عثمان ت ١٨٠هـ ) تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط٣ ١٤٠٨هـ ، ١٩٨٨م .

- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل : الزمخشري ( جار الله محمود بن عمر ت ٥٣٨هـ ) دار إحياء التراث العربي ، بيروت ط١ ١٤٢٤هـ ، ٢٠٠٣ م .
- لسان العرب : ابن منظور ( محمد بن مكرم ت ٧١١هـ ) دار صادر ، بيروت ، (د.ت) .
- لطائف الإشارات : القشيري ، تحقيق الدكتور إبراهيم بسيوني ، مركز تحقيق التراث ، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى ١٩٧١م .
- لوامع البيانات : شرح أسماء الله والصفات : أبو حاتم الرازي ( احمد بن حمدان ت ٣٢٢هـ ) تحقيق طه عبد الرؤوف سعد دار الكتاب العربي ط١ ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م .
- مجاز القرآن : ابو عبيدة ( المثنى بن معمر ت ٢١٠ هـ ) تحقيق محمد فؤاد سزكين ـ مطبعة الخانجي ـ مصر ١٩٦٢م .
- مجموع الفتاوى : شيخ الإسلام ابن تيمية ( احمد بن عبد الحليم ت ٧٢٨ هـ ) جمع وترتيب عبد الرحمن العاصمي مكتبة ابن تيمية بلا طبعة ولا تاريخ .
- المخصص : ابن سيده ( علي بن إسماعيل ت ٤٥٨هـ ) دار الفكر ـ بيروت ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م .
- مدارك السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين : ابن قيم الجوزية ( محمد بن ابي بكر ت ٧٥١هـ ) تحقيق محمد حامد الفقي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م .
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها : جلال الدين السيوطي ( عبد الرحمن بن ابي بكر ت ١٩١١هـ ) تحقيق محمد ابي الفضل

إبراهيم وعلي محمد البجاوي ــ دار إحياء الكتب العربية ، مصـــر ١٣٧٨هـــ ١٩٥٨م .

- مشكل إعراب القرآن : القيســـي ( مكـــي بـــن أبـــي طـــالب ت ٤٣٧هـــ ) تحقيق الدكتور حاتم صالح الضامن ، دار الحريـــة للطباعة ، بغداد ١٩٧٥ م .
- معاني القرآن : الفراء ( يحيى بن زياد (٢٠٧هـــــ ) تحقيـــق احمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار . عالم الكتـــب ــ بـــيروت ط٢ ، ١٩٨٠م .
- معاني القرآن وإعرابه : الزجاج ( إبراهيـــم بـــن الســـري ت ٣١١هـــ ) شرح وتحقيق عبد الجليل عبده شلبي ــ عالم الكتـــب ، بيروت ط١ ١٤٠٨هـــ / ١٩٨٨م .
- مغني اللبيب عن كتب الاعاريب : ابن هشام الأنصاري ( عبـــد الله بن يوسف ت ٧٦١هـــ ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميـــد ــ مطبعة المدني ــ القاهرة ( د.ت) .
- المفردات في غريب القرآن : الراغب الاصفهاني ( الحسين بن محمد ت ٥٤٠هـــ ) أعده للنشر محمد احمد خلف الله ، نشر مكتبـــة الانجلو المصرية (د.ت) .
- المقتضب : المبرد ( محمد بن يزيد ت ٢٨٥هـــ ) تحقيق محمد عبد الخالق عظيمة ــ القاهرة ١٣٨٥م .
- مقدمة في الكلام على البسملة والحمدلة والحمد والشكر للسنيكي ( ابو يحيى زكريا بن محمد ت ٩٥٢هـــ ) تحقيق صـــالح مـــهدي العزاوي ، مجلة المورد ، المجلد السابع ــ العدد الثـــالث ١٩٧٨م . دار الحرية للطباعة ــ بغداد .

- المقصد الاسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى : الغزالي ( محمد بن محمد ت ٥٠٥هـ ) تحقيق الدكتور فضلة شحادة ـ دار الشروق ـ بيروت (د.ت) .
- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم : التهانوي ( محمد بن علي ت ١١٥٨هـ ) تحقيق الدكتور علي دحروج ـ مكتبة لبنان ـ بيروت ط ١٩٩٦م .
- النوادر في اللغة : أبو زيد الأنصاري ( سعيد بن اوس ت ٢١٦) دار الكتاب العربي ـ بيروت ط٢ ١٩٦٧ .

# فكـــرة الأدب المهمـــوس

# للدكتـــور محمد منـــدور

## دراسة في خصائصها

## وصلتها بالنقد الحديث

**الدكتور جبير صالح القرغولي**

**الجامعة الإسلامية**

**كلية اللغة العربية وعلوم القرآن**

**الملخص :**

هذه فكرة نقدية حديثة ، شاعت في عالم النقد الأدبي العربي فـي أواسط العقد الرابع من القرن العشرين . أبدعها الناقد الدكتـــور محمـــد مندور بعد عودته الى مصر ، منهياً دراسته الاكاديمية في فرنسا .

يرى الدكتور محمد مندور أن الأدب المـــهموس نتـــاج واقـــع حضاري متطور ، راقٍ . يتمثل رقيّه وتطوره فـــي السـلوك المـــتزن والمفاهيم الانسانية المتحضرة ، البعيدة عن الخشونة والجفاف والعنف . هذا من جانب المنطلق الفكري لها ؛ أما النص الأدبي الذي يرى النـــور في ظلالها ، ان له خصائص تتمثل في لغة مفعمة بالدلالة والعاطفـــة ، وروح تحس إحساساً صادقاً بالجمال .

جعل الدكتور مندور الأدب المهجري ميداناً لإبداع فكرته هـذه ، ولم يتجاوز حدوده .

اهتم البحث بدراسة ناحيتين ، الأولى : خصائص هذه الفكـــرة ، وتأشير صلتها في عالم النقد الأدبي . والأخرى : بيان أن فـــي عـــالم الأدب العربي ميادين أخرى ، غير الأدب المهجري ، تصلح للدراســـة على وفق أسس هذه الفكرة النقدية الذكية .

**المقدمـــة :**

في أواسط العقد الرابع من القرن العشرين انبثقت فكرة الـــهمس في الأدب ؛ في كتاب الدكتور محمد مندور ( فـــي المـــيزان الجديـــد ) بوصفها أسلوباً أدبياً يفتقر إليه تراثنا الأدبي بفنونه المختلفة . هذا التراث الذي ، يرى الدكتور مندور شيوع الروح الخطابية فيه ، بكل أرزائـــها التي تفصل بين المتلقي والنص والمبدع .

وعلى الرغم من إسهاب الدكتور محمد مندور في الحديث عـــن الهمس ؛ أنه اعترف ان معنى ( الهمس ) ليـــس واضحـــاً فـــي ذهنـــه وضوحاً كافياً ، فقال : ( والمعنى فـــي نفســـي ليـــس واضحـــاً تمـــام الوضوح ، لأنه في الحق إحساس أكثر منه معنى . وإنما أســـتطيع أن أوحي للقارئ بشيء منه إنْ قلت : إنني أقصد إلى ذلك الأدب الذي سلم من الروح الخطابية ، التي غلبت على شعرنا التقليدي منذ المتنبي )[١] .

ولا يزري هذا القول بالفكرة ، أو يثير مأخذاً على صاحبـها لان في عالم الأدب فنوناً ، لم يمنع غمـــوض معناهـــا ، لـــدى عـــدد مـــن مزاوليها ، إجادَتَهم الكتابة عنها ، أو فيها . وقد مرّ بالكاتب البلجيكـــي المعاصر جورج سمينون مثل هذا الأحساس في قوله ( نحن سائرون من الآن نحو (( عصر القصة )) ، القصة المحض . ولســـت أدري مـــاذا أقصد بالقصة المحـــض . ولكنـــي أدرك المعنـــى ، وإن شـــقّ علـــي التعبير )[٢] .

---

[١] في الميزان الجديد : ٨٦

دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٧٧م .

[٢] براعم الربيع : ٣

مجموعة قصص عالمية لعدد من الكتاب الأجانب ، ترجمة علي اللقماني ، مطبعة الرابطة ، بغداد ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م .

ويبدو لنا أنّ ما ورد من تصورات عن الهمس ، لدى الدكتور مندور كافٍ للقول إن مفهوم هذه الفكرة واضح في ذهنه وضوحاً ؛ يكفي لأرساء منهج نقدي ، جعله واحداً من المع النقاد العرب في أواسط القرن العشرين ؛ وترك أثاراً في أفكار مَنْ خلفِ بعده من النقاد ، مثل الناقد أنور المعداوي ، الذي جاء بفكرة نقدية ذكية ،لها صلة بالهمس ، هي ( الأداء النفسي في الأدب ) .

يرى الدكتور مندور ان ( الهمس ) يرتبط بحالة حضارية ، يخضع المبدع لمقاييسها وقيمها ، أو يكون جزءاً منها ، حالة تتسم بالرقي والتمدن ، ورسوخ القيم والمبادئ الانسانية السامية رسوخاً يسم الأنتاج الأدبي بطابعها ، ويجعل النص صدى لتفاعلاتها . ولا شك في أن المتلقي والناقد غير بعيدين عن ضوابط هذه الحالة ، حين يحسنا رصد ملامح الهمس في النص .

وأشار الى عدد غير قليل من الفضائل الانسانية ، جاعلاً إياها قاعدةً ، ينطلق منها ، ويسمو في ظلالها النص الأدبي الذي يستحق إن يحمل هذه السمة الرائقة ، سمة الهمس .

ويبدو أن لهذه السمات الأنسانية الرفيعة التي أحاطت بفكرة الدكتور مندور صدى في نفسه ؛ إذ ( إن النظرة الانسانية العامة التي تنطلق من نقطة بدء أخلاقية هي نظرة محمد مندور الفكرية في تلك الحقبة ، التي تمتد من ١٩٣٩ إلى ١٩٤٤ . ويكاد يكون موقفه الأدبي جزءاً من موقفه الفكري )[٣]. وإننا لنجد ( عند مندور ذلك التوافق العميق بين نزعته الأنسانية الأخلاقية ، واتجاهه النقدي في المرحلة الأولى من حياته الثقافية . فهو يبحث عن القيم الانسانية والفضائل

---

[٣] أدباء معاصرون ، رجاء النقاش : ٨٤
دار الحرية للطباعة ، بغداد ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢م .

الانسانية في الحياة ، أو في النماذج الأنسانية . وهو يبحث في الأدب عن الجمال والتهذيب والروح المتواضعة السمحة وهذا كله إنما يتجسد في (( الهمس )) لا في الخطابة ) .[٤]

أطلق الناقد رجاء النقاش على الحقبة التي أذاع فيها الدكتور محمد مندور فكرة الهمس في الأدب ؛ تسمية المرحلة ( الأنسانية الجمالية ) قائلاً فيها : ( وأعني بهذا التعبير أنه كان ينظر إلى الانسان نظرة عامة ، لا تحديد فيها . وهي نظرة أخلاقية راقية على الأغلب إنه يؤمن بالحرية ، والخير ، والحب ، والعدل ، ويؤمن بكل الفضائل الأنسانية الكبرى ) .[٥]

نالت فكرة الهمس ومضامينه الأنسانية اهتماماً ملحوظاً من لدن الناقد ـ رجاء النقاش . ومما قاله في هذا الشأن : ( وإذا حاولنا أن نترجم الهمس كدعوة أدبية إلى صفات إنسانية ، فماذا نجد ؟ سوف نجد بالطبع ان الهمس يعني التهذيب والنفس المصقولة المتواضعة الخالية من الأدعاء والحدة والغرور . الهمس هو الرقة والتسامح والمشي على أطراف الأصابع ) .[٦]

وقد وقف الباحث على رأي للناقد النقاش ـ إلى جانب آراء نقاد وباحثين آخرين ـ زاده اطمئناناً إلى صواب الاهتمام بهذه الفكرة النقدية ، وجدوى البحث فيها ، إذ يقول : ( وفي اعتقادي أن دعوة الهمس في الأدب لم تأخذ حقها كما يجب حتى الآن في حياتنا الأدبية وحياتنا العامة . فهي دعوة أصيلة ، وإن كانت قديمة . والأدب العربي المعاصر بحاجة الى أن يعي هذه الدعوة وعياً صحيحاً ، ويستفيد منها .

---

(٤) المصدر نفسه : ٨٦ .

(٥) المصدر السابق : ٨٣ .

(٦) المصدر نفسه : ٨٤ .

إنها حقاً دعوة بسيطة ، ولكنها أساسية الـــى أبعـــد الحـدود ونحــن محتاجون الى أن نأخذ بها في أمور الحياة الأخرى ).[٧]

وبوصف هذه الفكرة منطلقاً سليماً للخلـــق الأدبـــي ، وزاويـــة مشرقة من زوايا النقد ، ورؤية أصيلة للنص ، زيادة علـــى ارتباطـــها الوثيق بالنفس الأنسانية البسيطة الخالية من التعقيد ، فأنها تســـتحق أن تكون اتجاهاً و مرتكزاً في النقد العربي . و ( إن الهمس فـــي النهايـــة أقرب الى الضمير والقلب والصدق من الصخب والعنف . ولا شـــك أن مفاهيمنا النقدية قد اتسعت وتغيرت كثيراً بعد مرور ربع قرن[٨] علـــى دعوة مندور إلى الهمس ؛ ولكن هذه الدعوة في اعتقـــادي تعـد كشـفاً حقيقياً ، وإضافة حية الى تراثنا في النقد الأدبي والفني . وهي ولا شـك دعوة جديرة ان نضعها في وجداننا وضميرنا ؛ وأن نلتفت إليها التفاتـــاً جاداً ، لأنها من العلامات المضيئة التي تكشف لنا عـــن طريـــق الفـــن الحقيقي ، بل طريق الحياة والحضارة أيضاً ) .[٩]

من المهم قبل الشروع في تحليل فكرة الأدب المهموس ، تحديـد منطلقها وبداياتها ، لأن لهذا أهمية في القناعة بحيوية الفكـــرة واتســـاع آفاق تطبيقها ، أو الركون الى الاعتقاد بضيق آفاقها ، لأنها ــ الفكرة ــ ثمرة لدراسة مجال محدود من الأدب العربي ، هو أدب المهجر . ونحن نميل الى الاعتقاد أن تصورات الدكتور مندور لخصائص الهمس فـــي الأدب كانت أفكاراً متناثرة في آفاق عالمه النقدي الفسيح ؛ تمكـــن مـــن جمع شتاتها ، واختار لها شواهد للتطبيق ، يراها اكثر من غيرها وفـــاءً بما يريد ، شواهد اختارها من أدب المهجر . يقول الدكتور مندور فـــي

---

(٧) نفســه .

(٨) كتب رجاء النقاش هذه المقالة سنة ١٩٧٢م .

(٩) المصدر السابق : ٨٥ .

مستهل حديثه عن الأدب المهموس : ( أظن أنه قد حان الحين لنوضح ما نبغي من تلك الألفاظ العامة التي كررناها غير مرة ، طالبين الى شعرائنا وكتابنا أن يأخذوا بها ، إذا أرادوا أن يمسوا نفوسنا . نريد أدباً مهموساً أليفاً إنسانياً . وها نحن اليوم نعرض نموذجاً له )[١٠] . ثم يشرع في عرض تمهيد نظري للهمس ، يتلوه عرض تطبيقي له ، حين يحلل قصيدة ( أخي ) لميخائيل نعيمة ، وقصيدتي ( يانفس ) و ( ترنيمة السرير ) لنسيب عريضة ، وقطعة نثرية لأمين مشرق .

من خلال هذا العرض ، وما دار حول الفكرة من آراء ، رافضة ومؤيدة ، استوى ( الهمس في الأدب ) كياناً له في عالم النقد حضور رصين .

ونحن نعتقد أن أكثر زوايا النظر جدوى في دراسة الأدب المهموس هي تحليل خصائصه ، التي يرى الدكتور مندور أنها ثلاث ، هي :

١ ــ الأنغام .

٢ ــ لغة الحب .

٣ ــ الأحساس الصادق بالجمال .[١١]

جاء حديث الدكتور مندور عن ( الأنغام ) في تعبيرات عامة غير محددة ، تنطلق من نزعة تأثرية . مثل قوله في مطلع دراسته لقصيدة ( أخي ) : ( نفس مرسل وموسيقى متصلة )[١٢] ثم ينصرف عن الموسيقى ، ليعود إليها بعد حين ، فيلمّ بها إلماماً يسيراً ، لا يوحي بأنها ذات شأن في خصيصة ( النغم ) . فيقول : ( وأخيراً فيه الموسيقى :

---

(١٠) في الميزان الجديد : ٦٥ .

(١١) المصدر نفسه : ينظر ١٠٦ .

(١٢) المصدر نفسه : ٦٦ .

الشعر من (( الوافر )) ولكنة متصل باتصال الأحساس ، حتى لا أكـــاد أرى فيه ذلك الايقاع الذي يفسد الكثير من موســيقى شــعرنا ، عندمـــا تستقل الأبيات . موسيقاه مما يسميه الأوربيون ترنيماً ) .[١٣]

ولا يخفى ما في هذا القول من فتور في الاهتمام بموسيقى البحر الشعري ؛ حين يتعلق الأمر بالبحث عن مصدر الهمس في القصيـــدة ، فتور لا يمكن أن نعدّه استهانة بموسيقى الشعر العربي ، إنما هو جـانب من نظرة علمية فاحصة لظاهرة غير شائعة في تراث هائل من الشـــعر العربي ، الذي وسمه الناقد ، مبدع النظرية ، بسمة ( الخطابية ) .

لذا يمكن القول إن مصدر الهمس في هذه القصيدة كما سنرى ــ شيء آخر غير موسيقى الشعر المألوفة لدينا . إنـــه روح ، أو إيحـاء يتدفق من الكلمات ، لا من بحر القصيدة . وهذا الروح الذي نعنيه هـو ما يشير إليه الدكتور مندور في حديثه عن القصيدة نفسها : ( هذا هـــو الشعر الذي لا اعرف كيف أصفه . فيه غنى صادر عما تحمل الألفـــاظ من إحساسات دقيقة صادقة ، قريبة من نفوسنا ، أليفة إليها ) .[١٤]

وقف الدكتور مندور ، وهو يتحدث عن خصيصة النغم ، وقفات متأنية عند ألفاظ قصيدة ( أخي ) ، مشيراً إلى التوفيق الذي تحقق فـــي توظيف جرس الألفاظ للأيحاء بمعناها . منها وقفته عند مطلع القصيدة :

أخي : إنْ ضجّ بعد الحرب غربي بأعماله
وقدّس ذكر مَنْ ماتوا ، وعظم بطش أبطاله
فلا تهزج لمن سادوا ، ولا تشمت بمن دانا
بل اركـــع صامتاً مثلي ، بقلب خاشـــع دامٍ
لنبكـــي حــظ موتانــا

---

(١٣) المصدر السابق : ٦٨ .

(١٤) المصدر نفسه : ٦٧ .

يقول ( ... وسيشجيني صوته الرقيق القوي المباشر ، وهو ينقل إليّ قوة إحساسه ، بفضل قدرته على اختيار اللفظ الذي يستنفد الأحساس (( إن ضجّ الغربي بأعماله )) والضجيج لفظ بالغ القوة لجرس حروفه وقوة إيحائه ، وهو يضج (( بأعماله )) ، لا (( بالمبالغات الكاذبة )) . الغربي (( يقدس ذكر من ماتوا )) ، وهذه ألفاظ لينة جميلة مؤثرة غنية . فيها قدسية الدين ، فيها نبل الوفاء ، فيها جلال الموت . مشاعر شتى ، تجتمع إلى النفس ثروة رائعة )[١٥] ووقفة أخرى عند قول الشاعر : ( يعظّم بطش أبطاله ) يقول فيها . ( أي قوة في تتابع هذه الحروف المطبقة : ظاء ، ثم طاء ، وطاء ! أعِدْ هذه الجملة على سمعك ، ثم أنصت إلى قوتها التي تملأ فمك ، كما تملأ الأذن . ثم إن التعظيم غير التحية ، أو التبجيل ، والبطش غير الشجاعة ، أو الأقدام . البطش شيء يصعق . وهو يدعوني إلى ( ألا أهزج لمن سادوا ) ، والهزج غير الفرح . الهزج غناء ، والسيادة لفظ حبيب إلى النفس ، مثال تهفو إليه ، ولهذا هو يحركها ، وله فيها أصداء مدوية . (( ولا تشمت بمن دانا )) ، والشماتة شعور خسيس ، تركز في هذا اللفظ ، لكثرة مروره بنفوسنا جميعاً . لفظ يحمل شحنة من الأحساس ... ) .[١٦]

وتتوالى الوقفات عند مقاطع القصيدة ، لرصد ( الأنغام ) النابعة من ألفاظها ، وبيان تأثيرها في إغناء الفكرة ، وتكثيف دلالة الألفاظ . ومنها تلك الوقفة عند المقطع القائل :

أخي إن عاد بعد الحرب جندي لأوطانه

وألقى جسمه المنهوك في أحضان خلانه

---

[١٥] المصدر السابق : ٦٦ .

[١٦] المصدر نفسه : ٦٦ ـ ٦٧ .

يقول : ( لست أدري ما مصدر التأثير في البيت ، أهو في هذه المدات الثلاث : ( منهوك ــ أحضان ــ خلان ) ، التي توحي بالتّأسي والراحة والحنان ، أم هو في إلقاء المنهوك جسمه بين أحضان خلانه ؟ جسم منهوك (( يلقى )) بين الأحضان ، أي صدق في العبارة وأي صدق في التأثير ! ) .[١٧]

ويلتفت مبدع الفكرة صوب الخزين العاطفي المكنون في نفس الشاعر ، وآثاره التي تلوّن ألفاظ القصيدة ، لتجعلها مشحونة بالدلالة العاطفية ، على الرغم من بساطة هذه الألفاظ ، غيرَ متناسٍ تلاؤم ألفاظ القصيدة ، ومناسبتها مواقعها . ففي المقطع القائل :

فقد جفت سواقينا ، وهدّ الذل مأوانا

ولم يترك لنا الأعداء غرساً في أراضينا

سوى أشباح موتانا

يقول : ( ... وأما نحن فقد (( جفت سواقينا )) . عبارة ساذجة ولكن كم لها في النفس من أثر ! سواقينا التي ألفناها . سواقينا العزيزة التي خلفها لنا الآباء . ولقد (( هدّ الذل مأوانا )) . ثلاثة ألفاظ قوية نافذة جبارة ، لا تستطيع أن تستبدل باي منها غيره، دون أن تفسد الشعر ، وتذهب بقوته . (( هدّ الذل مأوانا )) ، فهو لم يهدمه ، والهدم شيء مبتذل . (( هدّ )) لفظ موجز ، مركز ، موحٍ ، مصور ... ) .[١٨]

ويمضي الدكتور مندور في هذا النهج من النظر الى النص ، ليضعنا أمام فهمه لكلمة ( النغم ) ، قائلا : ( ليس لي إذاً أن أهزج لمن ساد ، أو أن أشمت بمن دان ، وإنما علي أن أركع مثل الشاعر ، صامتاً

---

[١٧] المصدر نفسه : ٦٨ .

[١٨] المصدر السابق : ٦٩ .

بقلب خاشع دام لنبكي حظ موتانا . وهذه نغمات دينية ) .[١٩]

وأما الخصيصة الثانية للأدب المهموس ( فهي ظاهرة الحب ، بل ، العشق والحب ليس وقفاً على الغزل الجنسي كما قد يُظن ، فلغته من الناحية النفسية هي المنفذ الصادق لكل شعور حار ) .[٢٠]

إن مرتكز هذا القول وعماده هو بيان اختزان النص الهامس مشاعر حارة صادقة ، والأفصاح عنها . أما ما يبدو على تفسير الحب من هشاشة ، بالجمع بينه وبين الغزل الجنسي ، فلا تفسير له إلا عدم الدقة في التعبير عن أمر جليّ ، إذ لا يُعقل أن ناقداً مثل الدكتور مندور يجهل أن الحب ليس كله اتجاهاً حسياً غريزياً . حرارة المشاعر السامية إذن ، والصدق في التعبير عنها ، وإجادة هذا التعبير ، هي الخصيصة الثانية للأدب المهموس .

وقد مهّد الدكتور مندور لعرض ظاهرة الحب في الأدب المهموس بمقدمة ، أو شاهد غريب في السياق ، لعله أراد بوساطته إحداث صدمة لدى القاريء ، تساعد على تمكين الفكرة في نفسه .

من المتوقع ، حين نحتاج إلى شاهد في مجال الحديث عن شعر الحب ، أن نذكر واحداً من الشعراء الذين برّزوا في هذا الميدان . إلا أن الدكتور مندور نأى عنهم جميعاً ، واختار شاعراً ، بيننا وبين حياته العاطفيه ومشاعره نحو الجنس الآخر ستار كثيف ، هو المتنبي ، وصولاً إلى القول إن العلاقة العاطفية المباشرة ليست هي السبب الوحيد في شيوع مفردات الحب في الشعر ؛ وإن لحالة المبدع النفسية واستعداده الفطري أثراً كبيراً في تلوين لغته بمفردات الحب ، وبأثر التجارب الشعورية المألوفة في عالم العشق . يقول : إن لغة الحب

---

[١٩] المصدر نفسه : ٦٧ .

[٢٠] المصدر نفسه : ١٠٦ .

( من الناحية النفسية هي المنفذ الصادق لكل شعور حار . ومن عجب أن يفطن نقاد العرب أنفسهم إلى هذه الحقيقة الكبيرة ، فيحسوا[٢١] بلغة العشق عند أكبر شعراء العرب الخطابيين نفسه ، وهو المتنبي ) .[٢٢]

اصطنع النقاد القدامى أسباباً عدّة ، مسوغين بها شيوع ألفاظ الغزل والنسيب في مديح المتنبي ووصفه الحرب . من هذه الأسباب اقتداره ، ورغبته في التطاول على الشعراء ، ومجاراة الملوك .

ويميل الدكتور مندور إلى أن أياً من هذه الأسباب ، على الرغم من صحتها ، ليس هو ( السبب الحقيقي الذي نجده في طبيعة المتنبي النفسية وفي ملابسات حياته ، فقد كان الرجل قوي الانفعال سريع التأثر ، زخرت نفسه بشتى المشاعر ، ففاضت في لغة الحب ) .[٢٣]

وجاء المثال على شيوع لغة الحب في النص الأدبي من بلد له بالمهجر صلة وثيقة ؛ من لبنان ، حيث انطلقت أعداد من ابنائه صوب بلدان أمريكا ؛ تحت ضغط ظروف معيشية صعبة . ولم يأت هذا الانتقاء عبثاً ، إنما جاء ليخدم فكرة من أفكار البحث ، تفيد أن سمات الأجناس البشرية تؤثر في صياغة ملامح بنائها الحضاري ، ومنه التراث الأدبي .

ومثلما فاجأ الدكتور مندور القارئ باختيار أنموذجه المبدع ، لتحديد دوافع شيوع لغة الحب ، أعاد المفاجأة باختياره النص الأدبي الذي يستعين به على بيان شواهد اللغة المفعمة حباً ، والأحاسيس التي كانت وراءها . اختار الدكتور مندور النشيد أنموذجاً آخر للنص الأدبي المهموس ، ليقول للقارئ : يمكن أن نجد أدباً مهموساً في أكثر الأنواع

---

[٢١] في الأصل ( فيحسون ) .

[٢٢] المصدر السابق : ١٠٦ .

[٢٣] نفسه .

الأدبية خطابية ، ما دامت في نفس المبدع مشاعر وأحاسيس لها بالحب صلة .

إن أناشيدنا قائمة على الحماسة المفرطة في روحها ، والصخب العالي في موسيقاها ، والعنف في لغتها[٢٤] . صحيح أن الصراعات السياسية المتفجرة هي الدافع لانطلاق الأناشيد ، إلا إن لغة النشيد ، وأسلوب عرض القضية فيه ، يرتبطان إلى حد بعيد بنضج المبدع وثقافته وموقفه الحضاري . وهذه هي العوامل الفاعلة في شيوع روح الهمس في الأنموذج الذي وقع الاختيار عليه ، وفي نماذج أخرى غيره ، من هذا الشكل الأدبي الذي لا نتوقع أن تشيع فيه روح الهمس .

يستهل الدكتور مندور حديثه عن لغة الحب في الأناشيد اللبنانية موازناً بينها وبين الأناشيد العربية عامة بقوله : ( والحب هو الذي يمس نفوسنا عندما نستمع الى أناشيد لبنان ؛ وفي هذا تختلف أناشيدنا في جملتها عن أناشيدهم . فنحن نصدر ، إما عن زهو ... وإما أن ندعو إلى حروب كحروب دون كيشوت )[٢٥] . ثم يعرض صورة النشيد المثال ، الذي يدفع إلى التعلق بالوطن ، وترسيخ حبه في النفوس ، قائلاً : ( الأناشيد لا تحرك النفوس إلا بقدر ما فيها من تفاصيل حقيقية

---

[٢٤] المصدر السابق : ينظر ١٠٩ . ولا شك في ان الدكتور مندور محق في استهجانه الأناشيد المصرية التي ذكرها . ولكن ظهرت بعد سنين أناشيد ، بقيت خالدة في الذاكرة ، على الرغم من خلوها من روح الهمس وخصائصه ، فلغتها صارخة متفجرة ، وموسيقاها شديدة الموقع ، مثل نشيدي ( الله أكبر ) و ( لاحت رؤوس الحراب ). ويبدو لنا أن سبب خلودها ارتباطها بموقف وطني ، تصاعد فيه الحس القومي. وألهب مشاعر العرب فكانت الحقبة التي ذاع فيها هذان النشيدان مصدر ذكريات مؤثرة في الوجدان العربي .

[٢٥] المصدر السابق : ١٠٩ .

قادرة على استحضار صورة الوطن أمام الخيال ، ثم التغني بتلك التفاصيل غناءً مهموساً نافذاً حاراً )[٢٦]. هذه التفاصيل وجدها في نشيد تغنى به اللبنانيون ، هو ( نشيد العروبة ) ، غير غافل عن الوظيفة الرئيسة له ، ولأي نشيد ، وهي استنهاض العزائم .

من هذا النشيد اختار ثلاثة مقاطع رباعية الأبيات ، وقراراً من بيتين ، تردده مجموعة من المنشدين ، عقب الأنتهاء من إنشاد أي مقطع . في كل مقطع تتجلى فكرة ، أو زاوية نظر إلى الوطن ، تعبّر عن وجه من أوجه العلاقة به . أما القرار ففيه الروح المشتركة ، التي تجمع مقاطع النشيد كلها ، لتضفي عليها طابعاً شاملاً .

قرار النشيد هو :

| | |
|---|---|
| عليك مني السلام | يا أرض أجدادي |
| ففيك طاب المقام | وطاب إنشادي |

والدكتور مندور يؤمن ، حين يصغي إلى القرار أن ( قوام الأحساس فيه ربط الوطن بمستقر الأجداد ، ثم طيب المقام به ونشوة الانتماء إليه ) .[٢٧]

أول المقاطع الثلاثة هو :

| | |
|---|---|
| عشقت فيك السحر | وبهجة النادي |
| عشقت ضوء القمر | والكوكب الهادي |
| والليل لما اعتكر | والنهر والوادي |
| والفجر لما أنتشر | بأرض أجدادي |

---

(٢٦) المصدر نفسه : ١١٠ .

(٢٧) المصدر السابق : ١١٠ .

ولنتأمل وقفة الدكتور مندور عند هذا المقطع ، ورهافة حسه في التقاط ما يؤيد فكرته . يقول : ( وهذا شعر سهل قريب ، ولكنك تحس بلغة الحب تتقد بين مقاطعه ، وكأن السمر وضوء القمر ، والكوكب الهادي ، والليل لما اعتكر،[٢٨] والنهر والوادي ، والفجر لما انتشر ليست من الظواهر الشائعة بين البشر ، بل شيء خاص بأرض أجدادي . يخيل إليّ أن هذه الأشياء كلها غيرها في البقاع المغايرة للوطن الذي يتغنى به الشاعر . هناك شيء من التخصيص لا أدري من أين أتى ، فهو يجري في المقطوعة كلها ، يجري في الأحساس الصادق بالجمال ، يجري في يسر العبارة ، يجري في (( فيك )) بعد (( عشقت )) الأولى ، وفي (( باء )) (( بأرض أجدادي )) بعد (( والفجر لما انتشر )) ، يجري في موسيقى اللفظ ، وحرارة القلب ) .[٢٩]

لقد نجح الدكتور مندور في التقاط الأشارات الهامسة في المقطع . وبلغ غاية التوفيق في رصده تجريد الشاعر عدداً من الظواهر الكونية العامة من شيوعها ، ونسبتها إلى وطنه ، منطلقاً من حس انساني شفاف ، لا يقف دون انسانيته عائق ، ان اغلب أجزاء الصورة عناصر مطلقة ، غير مقيدة بحدود مكان ، أو وطن بعينه ، وليس بينها ما يوحي بخصوصية ما إلا النهر والوادي .

وينطوي المقطع الثاني على لمحات ذات خصوصية . لقد انتقل الشاعر انتقالاً سلساً هادئاً من وصف ( العام ) إلى ( الخاص ) في قوله :

---

[٢٨] اعتكر الظلام : اختلط . مختار الصحاح ( عكر ) .

[٢٩] المصدر السابق : نفسه .

| | |
|---|---|
| أهوى عيون العسل | أهوى سواقيهـــا |
| أهوى ثلوج الجبــل | ذابـــت لأليهــا |
| سالت كدمع المقــل | سبحان مجريها |
| ضاعت كرمز الأمل | بأرض أجـــدادي |

يقول الدكتور مندور :

( وهناك يجتمع الأحساس بالجمال الخاص ، بالجمال الدال على وطن بعينه . الجبال ذات الثلوج تذوب كاللاليء ، يجتمع إلـــى لوعـــة النفس . لوعـــة فيها روحية التصوف . سالت الثلوج كدمـــع المقـــل ، سالت سبحان مجريها ، ضاعت كرمز الأمل . ثروة روحية فـــي تلـــك المعاني التي يلون بعضها ، وقد تدفقت في وحدة نفسية بالغة العمـــق . انظر إلى نار الوطنية تتج في تشبيه ثلوج الجبل الجميل كاللؤلؤ بدمـــع المقل . انظر الى التصوف الديني في سبحان مجريـــها . انظـــر إلـــى العتاب القوي المثير للهمم في (( ضاعت كرمز الأمل )).[٣٠]

ونعتقد ــ بتواضع ــ أن وقفة الدكتور مندور عند المقطع الثاني لا تقدم إضافة حقيقية إلى فكرة الهمس ، لأن هذا المقطع ليس أكثر مـــن تدرج منظم في وصف مشاهد الطبيعة . صحيح أن في تحليل المقطـــع لمسة وجدانية رائعة ، إلا أنه ليس شيئاً فريداً ، أو حلقة مهمة في بســط فكرة الهمس . وهو شاهد على النزعة التأثرية التي ولج بها عالم الهمس في الأدب ، إذ يرى دعاة التأثرية العالميون ( اقتصار مهمة الناقد علـــى التعبير في نقده عن ذات نفسه ، وعن انعكاس آثار العمل الأدبي علـــى فكره ومشاعره . فالناقد ــ عند التـــأثريين أو الانطبـــاعيين ــ يـــؤرخ لأفكاره وذكرياته وثقافته . لا للعمل الأدبي الذي ينقده ، ولا للكاتب ، أو

---

[٣٠] المصدر السابق : ١١١ .

الشاعر الذي ألفه ولهذا يختار الناقد من الإنتاج الأدبي ما يكون فرصة لأطلاعنا على دخيلة نفسه ، وما قرأ من ثقافات ، وما له من اتجاهات ) .[٣١] وجاء اختيار الدكتور مندور للمقطع الثالث من القصيدة موفقاً ، مدروساً بعناية ، فالمقطع يفصح عن قضية ، هي الغاية الرئيسة التي من أجلها أذيع النص ، وهي الدعوة الى الفداء ، والصبر على الشدائد من أجل رفعة الوطن . ولقد جاءت هذه الدعوة التي تتطلب حماسة ولغة ملتهبة ونبرة عالية ؛ على غير المألوف جاءت رقيقة ، هادئة ، هامسة ...

| | |
|---|---|
| يا قوم هذا الوطن | نفسي تناجيه |
| فعالجوا في المحن | جراح أهليه |
| إن تهجروه فمن | في الخطب يحميه |
| ياما أحيلى السكن | في أرض أجدادي |

يقول :

( أو ما يفعل هذا العتاب في النفس أكثر مما تفعل ألفاظنا الضخمة ونداءاتنا الغليظة المسرفة ؟ فالنفس تناجي هذا الوطن وقد نزلت به محن جرحت أهله ، هلا عالجتموها ! وها أنتم تهاجرون التماساً لسعة الحياة ، ولكن أما للوطن أن يلتمس فيكم حماته ؟ ! ...... ).[٣٢]

وتشد عذوبة الألفاظ التي تشكل إطار القضية أنظاره فيقول :

(...... عتاب فيه إغراء قوي . حتى العبارة عذبة جميلة مؤثرة (( ياما

---

[٣١] قضايا معاصرة في النقد الأدبي ، د . محمد غنيمي هلال : ١٠١
دار نهضة ، مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ( د . ت ) .

[٣٢] في الميزان الجديد : ١١١ .

أحيلاه في أرض اجدادي ! هذا هو سحر الالفاظ ، سحر مستمد من القلوب ). [٣٣]

وأما الخصيصة الثالثة للهمس ، ان الدكتور محمد مندور لم يذكرها بوضوح وتحديد ؛ مثلما فعل في عرض الخصيصتين الأخريين ، إنما جاءت الأشارة إليها تفاريق متناثرة هنا وهناك ، في أنحاء بحثه . ويمكن القارئ المتأني أن يستنتج باطمئنان أن هذه الخصيصة هي : ( الأحساس الصادق بالجمال ) والتماسه في ( فتات الحياة ، التي عرف كبار الشعراء كيف يلتقطونها بأنامل ورعة ). [٣٤]

ولا تزري بساطة الفكرة ، ولا سرعة اللمحة . بسمو النص الذي يحتويهما ، إذا أنطلق في رحاب الفن ، فـ ( هذه التفاصيل الصغيرة هي التي تحركنا ، لأنها نسيج الحياة ، نسيجها الحقيقي . وبهذه التوافه عبّر الموهوبون من الأدباء عن أكبر المشاعر وموضع الاعجاز هو أن نقول الأشياء الكبيرة بالفاظ صغيرة ). [٣٥]

ولا ريب في أن الأحساس بالجمال ، والاهتمام بدقائق الحياة يفترضان موقفا ذا ملامح واضحة ؛ وفكراً له سماته المحددة الخاصة ، وثقة بصواب المذهب . وتلك هي مزايا كبار الأدباء ، ذوي النفوس الكبيرة . التي لم تأنف من الوقوف عند مشاهد بسيطة ، ترصدها ، وتتفاعل وإياها ، لتنتج أدباً ( يصاغ من الحياة ، وكأنه قطع منها . فيه ما في الحياة من تفاهة ونبل فيه ما فيها من عظمة وحقارة ، فيه ما فيها من ضوء وظلام ، أدب حياة ، والحياة شيء أليف ). [٣٦]

---

(٣٣) نفسه .

(٣٤) المصدر نفسه : ٨٥ .

(٣٥) المصدر نفسه : ٨٦ .

(٣٦) في الميزان الجديد : ٨٦ .

هذه هي خصائص فكرة الأدب المهموس ، كما يراها مبدعها ، مجسدة في شواهد منتقاة من بيئة أدبية لها خصوصيتها ولا شك في الأعجاب الذي أثارته هذه الفكرة ، مقترناً بعدد غير قليل من الأسئلة التي يعنينا في مجال هذا البحث منها سؤالان . الأول هو : هل تفرّد الدكتور مندور باكتشاف هذه الخصائص ، أو الأشارة إليها ؟ . والآخر هو : هل الأدب المهجري هو المصدر الوحيد لسمة الهمس في الأدب ؟

رأينا أن الخصيصة الأولى هي النغم . وتبين لنا أن المقصود بها جرس الألفاظ . فالدكتور مندور انتقى نماذج عدة لألفاظ ، يراها تجسد بجرسها ، معناها المعجمي ، أو تعزز به دورها في النص . وعلى الرغم من قدم قضية اللفظ والمعنى ، ، إننا نعتقد أن عناية الدكتور مندور بفكرة دلالة الألفاظ ، أو جرسها هو امتداد لفكرة نقدية نمت في العقود الأولى من القرن العشرين ، لتتضح في العقد الرابع منه . وقد أسهم في نموها ونضجها عدد من أعلام النهضة الأدبية والنقاد .

ويبدو أن بدايات فكرة دلالة الألفاظ ، كما استقرت في النقد الحديث ، كانت من أفكار مصطفى صادق الرافعي ، الذي عبر عن إيحاء الألفاظ بتسمية غير مألوفة في النقد العربي ، هي ( الاهتياج ) وحين حاول واحد من دارسي أدبه وهو الدكتور مصطفى الجوزو ، تفسيرها ، سماها ( الامتداد ) .

يرى الدكتور الجوزو أن الرافعي لم يكن يهمل المحسنات البديعية ، لأنها ( صناعة فنية لابد منها لأحداث الاهتياج في ألفاظ اللغة الحساسة ، كي تعطي الكلمات ما ليس في طاقة الكلمات أن تعطيه).[٣٧]

---

[٣٧] مصطفى صادق الرافعي ، لمصطفى الجوزو : ١٩٣ ، نقلا عن ( وحي القلم ) ٣ / ١٨٢ ، ط / ٢ دار الأندلس ، بيروت ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م .

ثم يقول :

( فالصور البيانية ، إذن ، ذات أثر في النفـــس ، لا يوضحــه الرافعي ، والمحسنات ذات أثر في ألفاظ اللغة هو (( الاهتياج )) . لكــن كيف يكون الاهتياج في اللفظة ، هل هو الثورة ؟ لا محل لها هنـــا . أو اليبس ؟ وهو ما لا يخطر ببال . يبقى (( الامتداد )) بمعنى الاشــــتمال على معنى أوسع ، أو موقع موسيقي أبرز )[٣٨]

وللاستاذ أحمد حسن الزيات اهتمام بفكرة دلالة الألفاظ وإســهام في إرسائها مفهوماً نقدياً . يقول :

( والمزية الظاهرة للأيجاز على الأطناب أنه يزيد فـــي دلالـــة الكلام من طريق الأيحاء . وذلك لانه يترك في اطراف المعاني ظــلالا خفية يشتغل بها الذهن ، ويعمل فيها الخيال ، حتـــى تـبرز وتتكـون وتتسع ، ثم تتشعب إلى معان أخـــرى يتحملــها اللفـظ بالتفســير ، أو التأويل )[٣٩] ومن المباحث المتعلقة بدلالة الألفاظ ما كتبه رئيف خــوري بعنوان ( جو الألفاظ ) في كتابه ( الدراسة الأدبية ) ، الـــذي يكتسـب أهمية في مجال البحث ، لأنه صدر عام ١٩٣٩م ، أي في الحقبة التـــي بدأت فيها فكرة دلالة الألفاظ في النضج . يقول :

( وينساق للألفاظ مع الأستعمال شيء أوسع من الاختصـــاص ، وإن كان قريباً منه . هو جو توحيه الألفاظ لدى مطالعتها . وقـــد تفـــي لفظتان بغرض مماثل ، ولكن إحداهما ينبثق منها المعنى بجو غير جــو اختها ، على صورة أقوى أو أضعف ، أكثر جداً ، أو أكـــثر هــزلاً . فلنضرب مثلاً قول البحتري :

---

[٣٨] مصطفى صادق الرافعي : ١٩٣ .

[٣٩] دفاع عن ١١ بلاغة : ١١٣ .

ط ٢ ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٦٧م .

أتاك الربيع الطلق يختال ضاحكاً

من الحسن حتى كاد أن يتكلما

ولنتأمل لفظة ( طلق ) ، فأنـــها معادلـــة لفظـــة ( هـش ) أو ( بش ) وهي تنــوب منابهـــا في الوزن . فهل كانت إحــــدى هـــاتين اللفظتين لو استعملها البحتري توحي المعنى بقــوة مـــا أوحتــه لفظـــة ( طلق ) ؟ كلا ، وكم يفقد البيت من روعته لو قلنا : أتاك الربيع الـسهش أو البش ! ) .[٤٠]

ولعل الأستاذ سيد قطب هو أكثر المحدثين اهتماماً بفكرة دلالـــة الألفاظ ؛ فقد جعلها أبرز عناصر نظريته في التصوير الفني ؛ وعـــزز أقواله فيها بشواهد غنية في أغلب مؤلفاته ، مثل ( النقد الأدبي ، أصوله ومناهجه ) ، ( التصوير الفني في القرآن ) ، ( مشـــاهد القيامـــة فـــي القرآن ) ، ( في ظلال القرآن ) .

يرى الاستاذ سيد قطب أن في الألفاظ والعبـــارات شـــيئاً غـــير الدلالات المعنوية ؛ يسهم معها في إغناء الطاقة التعبيرية للعمل الأدبي ، إذ ( إن وظيفة التعبير في الأدب لا تنتهي عند الدلالة المعنوية للألفـــاظ والعبارات ؛ بل تضاف إلى هذه الدلالة مؤثرات أخـــرى ، يكمـــل بـــها الأداء الفني . وهي جزء أصيل من التعبير الأدبي . هذه المؤثرات هـــي الأيقاع الموسيقي للكلمات والعبارات ، والصور والظلال التـــي يشـــعها اللفظ وتشعها العبارات ، زائدة على المعنى الذهني )[٤١] . ويوجز ســـيد قطب هذه الدلالة لتعني ( جـــرس الكلمات ، ونغم العبارات ، وموسيقى

---

[٤٠] الدراسة الأدبية : ١٩

ط٢ ، دار المكشوف ، بيروت ، ١٩٤٥م .

[٤١] النقد الأدبي ، أصوله ومناهجه : ١٩

ط ٢ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٤م .

السياق ) .[٤٢]

ويبدو أن مفهوم دلالة الألفاظ قد استقر في تلك الحقبة ؛ وصار واحداً من المعايير التي يُعامل في هديها النص الأدبي . وإن بروزها في فكرة الأدب المهموس ، يمثل استجابة لثقافة العصر .

ونعتقد أن دلالة الألفاظ في جانب من جوانبها ، وهو دلالة جرس الكلمة على معناها المعجمي ، أو الأيحاء به ، تمثل شاهداً على تأثير النقد الغربي الحديث ، بعد ترجمة عدد من الكتب النقدية الاجنبية التي صارت أساساً للدراسات النقدية العربية الحديثة . فبعد مؤلفات الناقدين الفرنسيين ( تين ) و ( بيف ) ، تُرجمت كتب مثل ( مبادئ النقد الأدبي ) لريتشاردز ، و ( قواعد النقد الأدبي ) لآبركرومبي ، و( فنون الأدب ) لتشارلتون . ونحن نرى أن آبركرومبي هو ملهم هذا الجانب من فكرة دلالة الألفاظ لنقادنا المعاصرين ؛ إذ قدّم لهم القاعدة النظرية والشاهد التطبيقي .[٤٣]

حين تحدث الدكتور مندور عن ظاهرة الحب ، بوصفها الخصيصة الثانية للأدب المهموس ، قال في وصف لغة النص : ( فلغته من الناحية النفسية هي المنفذ الصادق لكل شعور حار ) .[٤٤]

تستوقفنا في هذه العبارات إشارتان ، لهما صلة بعالم النقد الأدبي ، وربما مثلتا أبرز ملامح التجديد في الأدب العربي الذي أثقلته قيود التخلف ؛ وهما : حرارة الشعور ، والصدق في التعبير عنه .

---

[٤٢] التصوير الفني في القرآن : ٣٧

ط١١ ، دار الشروق ، بيروت ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م .

[٤٣] قواعد النقد الأدبي ، لاسل آبر كرومبي : ينظر ٤٠ ، ٤١ ؛ ٤٣ ، ٤٤ ترجمة محمد عوض محمد .

ط٣ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ( د . ت ) .

[٤٤] في الميزان الجديد : ١٠٦ .

وقد انصرف القسم الاعظم من تصورات الدكتور مندور عن الهمس إلى المضامين . وعلى الأصح إلى التجارب الشعورية في العمل الأدبي . فغاية الأدب المهموس أن يمسّ النفوس ، إذ ( الهمس في الشعر ليس معناه الضعف ، فالشاعر القوي هو الذي يهمس ، فتحس صوته خارجاً من أعماق نفسه في نغمات حارة ) .[٤٥]

إن التماس المشاعر الأنسانية وإبرازها هو روح التجديد ، الذي نشطت الدعوة إليه في بدايات القرن العشرين ؛ ممثلة في الموروث الثقافي لأعضاء الرابطة القلمية وجماعة الديوان .

دعا هؤلاء جميعاً إلى التجديد ، متأثرين بنقاد الغرب وأدبائه ومفكريه الذين يرون الأدب ( صياغة فنية لتجربة بشرية )[٤٦]. ولا يعني هذا القول أن بواكير التجديد لم تجد إلا قناة الثقافة الغربية لتنساب فيها إلى عالم الأدب العربي ؛ لأن التجديد حالة حضارية ، ترتقي إليها الأمم بسبب تضافر عوامل عديدة . وظاهرة التجديد في الأدب العربي مثال لهذا ، إذ تضافرت مفاهيم غربية وافدة وعوامل نهضة ذاتية ، استوعبت مقومات الأبداع الذاتي ( القومي ) ، فخلقتا روح التجديد ومظاهره في الأدب العربي الحديث . ويمكن القول ( إن تطور مفاهيم الشعر وأهدافه في بلادنا قد كان تطوراً طبيعياً . وإنه إذا كان قد تأثر إلى حد ما بتيارات الفكر العالمي واتجاهاته ، انه في حقيقته العميقة قد تم مجاراة لحلقات حياتنا العامة ، وحياتنا الفنية المتتابعة ) .[٤٧]

---

(٤٥) المصدر نفسه : ٦٥ .

(٤٦) محاضرات في الأدب ومذاهبه ، د. محمد مندور : ٤ معهد الدراسات العربية العالية ، القاهرة ١٩٥٥ .

(٤٧) قضايا جديدة في أدبنا الحديث ، د. محمد مندور : ٨١ دار الآداب ، بيروت ، ١٩٥٨م .

إن خليل مطران (١٨٧٢ ــ ١٩٤٩م ) أنموذج لروح التجديد هذه . ( فمنذ أولى محاولاته الجادة في كتابة الشعر ، ظهر في شعره أثر ثقافة عربية كلاسيكية قوية إلى جانب الثقافة الغربية ) .[٤٨]

وقد عدّه كثير من الدارسين رائد التجديد في عصره ، فقيل ( إنه أول شاعر في جيله عكس النزعات الحديثة ، وتحرر من جمود التقاليد الشعرية القديمة )[٤٩]. إن في أدبه ما ينبئ عن رسوخ القاعدة النظرية التي انطلقت منها تباشير التجديد في شعره ؛ متحرية صدق الأحساس وحرارة التجربة الشعورية .

يقول في مقدمة ديوانه الأول ، الصادر عام ١٩٠٨م : ( هذا شعر ليس ناظمه بعبده ، ولا تحمله ضرورات الوزن على غير قصده ... بل ينظر إلى جمال البيت في ذاته وموضعه ، وإلى جملة القصيدة في تركيبها وفي تناسق معانيها وتوافقها ، مع ندور التصور وغرابة الموضوع ومطابقة كل ذلك للحقيقة ، وشفوفه عن الشعور الحي وتحري دقة الوصف واستيفائه فيه على قدر ) .[٥٠]

وإلى جانب مطران ، كان ثمة كتاب آخرون ، عاصروه وشاركوه في السعي نحو التجديد . منهم نجيب حداد (١٨٦٧ ــ ١٨٩٩م ) ، اللبناني المتمصر ، الذي كتب مقالة عام ١٨٩٧م قارن فيها أساليب الشعر العربي بالشعر الغربي . ومنهم روحي الخالدي ( ١٨٦٤ ــ ١٩١٣م ) ، الذي يُؤثر عنه وصفه لتطور التيار

---

[٤٨] الأتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث ، د. سلمى الخضراء الجيوسي : ٨٦ ، ترجمة الدكتور عبد الواحد لؤلؤة .
ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ٢٠٠١م .

[٤٩] المصدر نفسه : ٨٧ .

[٥٠] المصدر نفسه : ٨٩ .

الرومانسي في الأدب الغربي ، ومقارنته مفاهيم المدرسة الرومانسية الغربية بالمفاهيم العربية الكلاسيكية .

وفي أصقاع نائية عن الوطن العربي ، تنشأ بيئة ثقافية عربية ، فيها روح من المعاناة والمكابدة . كان روادها أكثر قرباً ـ وربما تقبلاً ـ من المعالم الحضارية التي تشجع على الأقتداء بأنماطها ومظاهرها دعوات التجديد في الوطن الأم . وظهر في رحاب هذه البيئة أدب عربي ذو ملامح ، تؤكد بروز ظاهرة التجديد في الشكل والمضمون .

سار تحت لواء الأدب المهجري عدد كبير من الأدباء ، أبرزهم جبران خليل جبران ، وأمين الريحاني ، وميخائيل نعيمة ، وجورج صيدح .

اتخذ الدكتور مندور عدداً من النصوص الأدبية المهجرية شواهد ؛ لعرض فكرة الأدب المهموس ، ولعل سائلاً يسأل ، أو من الواجب علينا ، نحن ، أن نسأل : هل الأدب المهجري منبع الهمس في الأدب ، في جانبه الأنشائي فقط ؟ ألا يوجد في الأدب المهجري نشاط نقدي ، أسهم في توجيه مسار النصوص الأدبية نحو عالم الهمس ؟

ونعتقد أن في عرضنا شيئاً من تراث ميخائيل نعيمة النقدي إجابة عن هذين السؤالين .

تميز ميخائيل نعيمة ( ١٨٨٩ ـ ١٩٨٨م ) من غيره من أدباء المهجر بصلته القوية بفكرة الأدب المهموس ؛ في إطارها الذي عرضها فيه الدكتور مندور ، الذي اتخذ من شعر نعيمة أحد الشواهد على هذا النمط من الادب . ونحن نرى أن لميخائيل نعيمة صلة أخرى بعالم الهمس ؛ تمثلت في فكره النقدي ومفاهيمه الأدبية .

دعا نعيمة ، ومنذ العقد الثاني من القرن العشرين ( بقوة إلى إحداث تغيير فعلي في الشكل واللغة والموقف وطرق التناول في الشعر العربي )[٥١] . فحمل في كتابه ( الغربال ) حملة قوية على الشعر التقليدي ؛ داعياً الشعراء الى أن يصدروا عن ذواتهم ، وأن يصور كل منهم ما في وجدانه من آمال وآلام وأشواق روح .

من المفاهيم الجديدة التي أخذ نعيمة يشيعها ؛ لتغدو أساساً ينطلق منه المبدعون ، إيمانه أن النص الأدبي يجب أن ينطوي على شخصية المبدع ؛ وأن يكون مرآة لها . يقول : ( إننا في كل مانفعل ، وكل ما نقول ، وكل ما نكتب إنما نفتش عن أنفسنا . فأن فتشنا عن الله فلنجد أنفسنا في الله . وإن سعينا وراء الجمال فأنما نسعى وراء أنفسنا في الجمال . وإن طلبنا الفضيلة فلا نطلب إلا أنفسنا في الفضيلة )[٥٢]. ومثل هذا اهتمامه بالعاطفة ، التي يرى أنها روح النص الأدبي ، فيقول : إن ( الأدب معرض أفكار وعواطف ، معرض نفوس حساسة تسطر ما ينتابها من عوامل الوجود ، وقلوب حية تنثر ، أو تنظم نبضات الحياة فيها ) .[٥٣]

اتخذ نعيمة من روحه بؤرة تتجمع فيها حاجات عصره الفنية الجديدة ؛ واتخذ من هذه الحاجات مقاييس عامة للأدب . وهذه الحاجات هي : حاجتنا الى الإفصاح عن كل ما يعتمل في النفس من مشاعر وأحاسيس ؛ مثل الرجاء واليأس ، والأيمان والشك ، والحب والكره ، والحزن والفرح ، والخوف والطمأنينة واللذة والألم . وحاجتنا الى نور

---

(٥١) المصدر نفسه : ١٥١ .

(٥٢) الغربال : ٢٥

مؤسسة نوفل ، بيروت ( د . ت ) .

(٥٣) المصدر نفسه : ١٠١ .

نهتدي به في الحياة وليس من نور نهتدي به غير نور الحقيقة ، حقيقة ما في أنفسنا ، وحقيقة ما في العالم من حولنا . وحاجتنا إلى الجميل في كل شيء ، وحاجتنا إلى الموسيقى .[٥٤]

إن غاية الأدب ، كما يراها نعيمة هي التعبير عن الجمال والحقيقة والفضيلة . وإن ( تأملاتة الطويلة في الحياة والطبيعة هدته إلى أن يهتم بالروح قبل الجسد ، وبالخالد قبل الفاني ، وبالجوهر الأزلي قبل العرض الترابي ، وبذات الأنسان التي لا تموت قبل ذاته الفانية ) .[٥٥]

وفي الوقت الذي كان فيه نعيمة يرسي قواعد منهجه النقدي في المهجر ؛ ظهر تيار فكري في مصر ، رافض للمنهج التقليدي في الحياة الأدبية ، وداع الى التجديد ونبذ الأساليب والمفاهيم التقليدية المتوارثة . قاد هذا التيار العقاد والمازني . وشاركهما في مرحلة من المسيرة عبد الرحمن شكري .

عُرفَ دعاة التجديد هؤلاء بـ ( جماعة الديوان ) ، نسبة إلى عنوان الكتاب ؛ الذي اشترك العقاد والمازني في تأليفه ؛ وعرضا في أثنائه مفاهيمهما الأدبية الجديدة .

أكدت جماعة الديوان التماس المشاعر الوجدانية ، وجعلوا توافرها مقياساً لجودة الشعر . وقد لخص الشاعر عبد الرحمن شكري هذا الأتجاه في بيت شعر سجله على غلاف أول ديوان أصدره سنة ١٩٠٩ قائلاً :

ألا يا طائر الفردو ـ م ـ سى إنّ الشعر وجدانُ

---

[٥٤] النقد والنقاد المعاصرون ، د. محمد مندور : ينظر ٣٦ ــ ٣٧ مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ( د . ت ) .

[٥٥] أدب المهجر ، عيسى الناعوري : ٣٩٢ دار المعارف ، مصر ، ١٩٥٩م .

وصارت الدعوة إلى شعر الوجدان اتجاهاً عاماً في الحياة الأدبية ؛ أساسه أفكار دعاة التجديد ، ومادته الأولى ، أونواته نماذج من أشعارهم .

ولم يكتب لهذه الدعوة الانتشار إلا بفضل الجماعة التي عرفت في أدبنا الحديث بجماعة أبو للو ؛ وهي الجماعة الأدبية التي أسسها سنة ١٩٣٢ الشاعر الدكتور أحمد زكي أبو شادي ؛ وأصدر لها مجلة أبو للو التي تخصصت بنشر الشعر ونقده ، وظلت تصدر شهرياً حتى سنة ١٩٣٥م . كان أبو شادي أغزر أعضاء الجماعة إنتاجاً ، سواء في مجال الأدب الأبداعي أو الفكر النقدي . فقد أصدر عدداً من الدواوين الشعرية ، كان الأتجاه الوجداني فيها بارزاً جداً . وله أيضاً الكثير من الآراء النقدية في طبيعة الشعر والتجديد وعلاقة الفن بالحياة .

تمثل آراء أبي شادي امتداداً لآراء جماعة الديوان . وليس من المغالاة القول ( إن تشابه الثقافة بينه وبين أصحاب حركة الديوان ووحدة الظروف والأحداث ، التي عاشوا في ظلالها جعلته يتأثر منهجهم ، ويسير في طريقهم الأدبية ، وينهل من المنابع التي استقوا منها شعرهم وأدبهم وأفكارهم النقدية ) .[٥٦]

ويمكن القول إن لفكر جماعة ابوللو ، ممثلاً في آراء أبي شادي أثراً في تهيئة الذوق العام لقبول ما جاءت به فكرة الهمس ، وتحديدها خصائص الأدب المهموس .

التفت أبو شادي الى موسيقى الشعر ، مؤمناً بأثر جرس الألفاظ في الأيحاء وأكد النزعة الأنسانية في نفوس عباقرة الفن ، هذه النزعة التي التفت نقادنا المحدثون ، ومنهم الدكتور محمد مندور ، إلى أثرها في

---

[٥٦] جماعة ابوللو ، وأثرها في الشعر الحديث ، عبد العزيز الدسوقي : ١٥٣ معهد الدراسات العربية العالي .

تلوين الحياة بالبهجة ، أو إضاءة زواياها المنسية .

وتواصل أبو شادي مع روح التجديد التي بثها ميخائيل نعيمة وجماعة الديوان ؛ مؤكداً أهمية عناية الشعر بالنفس الأنسانية ، قائلاً : ( وإنه لجميل أن يشمل عالم الشعر عظائم ودقائق كثيرة . ولكن من الشذوذ العجيب أن يستثني منها الأنسان ذاته ، في حين أنه ما من أدب رفيع في الشرق أو في الغرب إلا وكان سناده الأنسان ذاته )[٥٧].

تأثر أبو شادي بشعر الشاعر رشيد سليم الخوري ، فسمّاه ( شعر التسامي ) ولم يضع تعريفاً لهذا النوع من الشعر ، أو يحدد خصائصه . غير أنه شخّص عدداً من الطبائع البشرية السامية ، وقرنها بالعملية الأبداعية المنتجة لهذا الشعر ، فقال : ( وبعد ، فقلّب الديوان كيف شئت لترى عزة النفس وعزة الفن في أروع الصور ، وأنفس الحلي والأناقة الفطرية .. وأجمل هذه الحلي النزاهة والاخلاص والتواضع المقترن بالحرص على الكرامة والشعور بالواجب والأحساس بالمسؤولية دون تبجح )[٥٨] . ولا يخفى الشبه الكبير بين القاعدتين الأخلاقيتين اللتين انطلق منهما كل من الشعر المهوس وشعر التسامي ، زيادة على الروح المشترك بينهما ، ممثلاً في أجواء المهجر ، فقد ظهر شعر التسامي في ساحة الأدب ــ بحسب رأي أبي شادي الناقد ــ نتاجاً إبداعياً لواحد من شعراء المهجر أيضاً ، كما كان الحال في الشعر المهوس إلا أن أبا شادي لم يجتهد في استنباط خصائص فنية لشعر التسامي مثلما فعل الدكتور مندور عند دراسته فكرة الهمس .

---

[٥٧] قضايا الشعر المعاصر ، د . أحمد زكي أبو شادي : ١٠ ط١ ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٥٩م .

[٥٨] المصدر نفسه : ٢٤ .

وانطلاقاً من حرص المجددين على الاهتمـــام بمشـــاعر الإنســان ، أو وجدانه ــ برزت في عالم الأدب تسميات للشعر الذي يحقق هذه الغاية ، مثل ( الشعر الوجداني ) و ( الحركة الوجدانية ) . وكان أبــــو شـــادي واحداً ممن أشاعوا هذه التسميات ، فهو يقول : ( ونـدافــــع عــن حــق (( الشعر الوجداني )) الحزين في التنبيه على واجب الأخاء الأنســاني ، والدعوة إليه ، وسط ضباب اليأس كقوله :

أنا إنْ متُّ أصيحابي أدفنوا  جسدي في بقعةِ المرجِ الخصيبْ
حيثما البلبــل يشدو قائــلاً  كيفما مال بـــه الغصن الرطيبْ
وإذا شئتم مناجاتي اجلسوا  حول قبري ساعــة عند المغيبْ
لا تتوحوا لفراقي حســرة  أنا مَنْ يكرهُ أصواتَ النحيــبْ
لا تظنوا القبرَ فيه غربةٌ  ليس مَنْ في صحبة القبر غريبْ[٥٩]

ويشير إلى أن الشعر الذي يحمل هذه القيم هو الشعر الذي يحمل رســالة التجديد ؛ قائلاً : ( ندافع عن هذه النماذج وعن مثيلات أخرى عديـــدة ، ذات قيم إنسانية ، كما ندافع عن حق الشعور الأنساني إطلاقاً في التعبير عن ذاته في أية صورة شاء تعبيراً فنياً ) [٦٠].

ونحن نعتقد أن في الأنموذج السابق روحاً من الهمس ، فهو من جنس الشواهد التي ساقها الدكتور مندور ، سواء في قاعدته الأخلاقيــة ، أو خصائصه الفنية ، إن وراءه سماحة ورضا ، ونفساً تفيض بِشْراً فـــي أحلك المواقف . وهو نص مركب من مفردات سهلة فيها نِغم شج . وان الغاية التي يهدف إليها ليست أسيرة الفكرة ، إذ قدّمها الأديب في صورة مشرقة نائية عن قسوة الموت وظلمة القبر .

---

(٥٩) قضايا الشعر المعاصر : ١٢ ــ ١٣ . وهذه القطعة للشاعر ندرة حــداد وهــو مــن شعراء النهجر الذين اتخذ الدكتور مندور مقطوعات وقصائد لهم شواهد على فكرته .

(٦٠) المصدر نفسه : ١٣ .

ويمكن القارئ الذي أحسن الأصغاء إلى الدكتور مندور ؛ وهو ينـــاقش شواهد الهمس في موطنها ، أن يتصور ما كان يمكن أن يقوله في هـــذا الشاهد ، واهتزازه امام لفظة ( اصيحابي ) الرشيقة في لفظها وموقعها ، مثلما فعل أمام المقطع القـــائل : ( يامـــا أحيلـــى الســكن فـــي أرض أجدادي ) . ومن الباحثين من يرى أن الشعر الوجدانـــي وليـــد حركـــة شعرية ، حملت عبء التجديد ، ولها ملامح فنية مميزة .

يقول الدكتور عبد القادر القط : ( والحركة الوجدانيـــة حركـــة إيجابية تقوم في جوهرها على فرحة الفرد باكتشاف ذاته ، بعد أن ظلت ضائعة مقهورة في ظل عهود طويلة من الجهل والتخلف والظلم ، وتقوم على اعتزاز هذا الفرد بثقافته الجديدة ووعيه الاجتماعي وحسه المرهف وتطلعه الى المثل الانسانية العليا ، من حرية وكرامة وعدالة وعفـــة ، وعشُق للجمال والكمال ، ونفور من القبح والتخلف . وقد حملـــت هـــذه الحركة ــ من الناحية الفنية ــ عبء التجديد والخروج من أسر الانماط الشعرية القديمة المكررة على مر العصـــور ، وابتكـــار (( صيغـــة )) شعرية حديثة ، يمتزج فيها التراث بالعصرية ، وتكتسب فيها الألفـــاظ دلالات حديثة وقدرة جديدة على الأيحاء كانت قد فقدتـــها فـــي الصيـــغ النمطية التقليدية ، وتقوم فيها الصورة الشعرية على مفهوم فني حديث ، ينتفع بالنظريات الجديدة في الأدب والفن والموسيقى واللغة ) .[٦١]

ويمكن لمتأمل هذا النص أن يجد في يسر روح الهمس ؛ ممثلـــة في القيم الأخلاقية المذكورة ، وشيئا من خصائصه ، ممثلاً في إيحـــاء الألفاظ ، مقترناً ــ بحكم الحداثة ــ بالصور الشـــعرية التـــي صـــارت الوسيلة التعبيرية الرئيسة في الشعر الحديث .

---

[٦١] الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المـــعاصر : ١٣ . ط٢ ، دار النهضـــة العربية ، بيروت ١٤٠١ هــ / ١٩٨١م .

من خلال إيجاز مسيرة التجديد في الشعر العربي الحديث ، تبينت لنا الصلة بين الأدب الذي يحمل سمة الهمس وصورة الأدب التي طالب بها ، وحث على الأرتقاء إليها دعاة التجديد .

ولم يتجاوز الدكتور محمد مندور حدود بيئة المهجر في دراسته الأدب المهموس . ونحن نرى ــ بتواضع ــ أن في الأدب العربي ، ولا سيما الشعر ، سواء منه القديم والحديث أمثلة كثيرة ، تحمل سمات الهمس أعرض عنها الدكتور مندور ، وكانت وليدة حقبة سابقة لنشأة فكرة الهمس ، أو معاصرة لها . ولا تثريب عليه في هذا ، بل إن له فضل الريادة في ابتكار هذه الفكرة التي ترقى بجدارة إلى مرتبة النظرية[٦٢] وقد كانت شواهده التي جاء بها من الكفاية بما أغناه عن توسيع دائرة بحثه ، فترك الطريق ممهداً أمام الباحثين لمواصلة السير والبحث .

شهد عقد الثلاثينيات من القرن العشرين ولادة اكبر قدر من هذا النوع من الشعر ، الذي ارتبط بأسماء اغلب شعراء جماعة ابوللو وإن لم يقتصر ابداعه عليهم .

أحدثت حركة ابوللو نهضة شعرية كبيرة ، وساعدت على تبين الاتجاهات والمذاهب في الشعر المصري الذي عاصرها وتلاها . وهي

---

[٦٢] غيرت هذه الفكرة زوايا النظرة التقليدية الى النص الادبي ، فصار يعامل على وفق خصائصها التي حددها الدكتور مندور . وفي هذا يقول الناقد الدكتور كمال نشات : ( كان الدكتور محمد مندور مدرسة وحده في النقد .. وقد كان اثره كبيراً في المستويات كافة ، ففي مجال النقد صحح قدراً من المفاهيم ، وارسى منهجاً نقدياً ) . النقد الادبي الحديث في مصر ، نشاته واتجاهاته : ٧٠ .
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، بغداد ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م . وقد سبقنا الدكتور نشات الى تسمية فكرة الهمس بالنظرية .
المصدر نفسه : ينظر ٧٠ .

وإن لم تكن مدرسة محددة ، فأنها أدت الى ثورة شعرية أغنت الشعر العربي بعدة اتجاهات .

ومثلما انمازت ظروف وعوامل أدت الى ظهور سمة الهمس في الأدب الذي أبدعه المهجريون [٦٣]، أحاطت بشعراء هذه الحقبة ظروف سياسية واجتماعية ادت الى اتسام قسم من نتجاهم الأدبي ؛ ولا سيما الشعر منه ، بِسِمَةَ الهمس .

وبرجوعنا الى تأريخ الوطن العربي في هذه الحقبة ، ومصر خاصة ، سنتبين أن الظروف كانت مهيأة لبروز التيار الرومانسي العاطفي الذاتي . ( فالشاعر لا يستطيع أن يتحدث إلا عن نفسه ، وأحلامه ، وغرامه ، وأشواق روحه ، أو أن يهرب من الجحيم الذي يحيط به الى الطبيعة ومناظرها وملاهيها ، يتعزى بها عن آلامه وآلام قومه ، دون أن يستطيع الأفصاح عن مصدر هذه الآلام ، أو يدعو الى التخلص منها بطريق أو بأخر , ولربما كان في هذه الحقائق ما يفسر تلك العاطفية التي تطغى على عدد كبير من الشعراء الذين ظهروا أو نضجوا في هذه الحقبة ) [٦٤] .

ففي شعر هذه الحقبة انفعال شعري حار ، تغذيه عاطفة جياشة ،

---

[٦٣] عزا الدكتور مندور في مرحلة مبكرة من دراسته قدرة شعراء المهجر على الهمس الى اصلهم الفينيقي : الذي يتسم ابناؤه بالروح المتوثبة . ثم عاد فعزا تلك القدرة الى اللهفة الروحية والعقيدة الدينية.

في الميزان الجديد : ينظر ٨٠ ــ ٨١ ، ٨٧ .

النقد والنقاد المعاصرون : ينظر ٥١ .

[٦٤] الشعر المصري بعد شوقي ، د . محمد مندور : ٨ ( الحلقة الثانية ــ جماعة ابوللو ) .

دار نهضة مصر للطبع والنشر ، مصر ( د . ت ) .

ورهافة في الحس . وترقى به موسيقى ، افتقدها شعر الحقبة السابقة ، حتى شعر أصحاب الديوان ، موسيقى هي ثمرة للاهتمام بلغة الشعر وتكثيفها وصقلها صقلاً مدروساً ، يمتّ بصلة إلى الاتجاهات الأوربية التي قطعت شوطاً بعيداً في هذا الميدان .

تأنق هؤلاء الشعراء ... باختيار الألفاظ ، وجددوا فيها ، وحمّلوها معاني تمتد إلى ذات القارئ ؛ ولا تقف عند الحدود الوضعية . وهذه المعاني والدلالات هي ما اصطلحوا عليه بالظلال والإشعاعات ، وغير ذلك من الألفاظ الرشيقة الرائقة غير المألوفة في الحديث عن مزايا اللغة . يقول أبو شادي في لغة الشاعر حسن كامل الصيرفي : ( شاعر مبتدع بعيد الخيال ، رومانطيقي النزعة غالباً ، رمزي أحياناً ، بعيد في طوره الحاضر عن المثل القديمة .

لغته لغة الشعر الجريء ، فكل ألفاظه أشعة وظلال وأنغام وأصداء وعطر وشذا وأشباح وأطياف ونحوها . )[٦٥]

دفع شعراء ابوللو تعلقهم بتكثيف ظلال المفردات وإشباعها إشعاعاً إلى اللجوء إلى الرمز والإبهام ــ وهو ليس الغموض ــ فشاع في لغتهم مصطلح ( الإبهام الرمزي ) مجسداً الطاقة التعبيرية الخلاقة والإيحاء الكامن في لغتهم الشعرية .

ويبدو أنهم تأثروا بالمذهب الرمزي الأوربي ، إذ كان لأبرز شعرائهم صحبة طويلة لأشعار الرمزيين ، ان إبراهيم ناجي قد ترجم ديوان ( أزهار الشر ) لشارل بودلير ، وعلي محمود طه قد تحدث في كتابة ( أرواح شاردة ) عن ( فرلين) و ( بودلير) الشاعرين الرمزيين . وأحمد زكي أبو شادي يشير ألى كثير من معاني الرمزية في

---

[٦٥] جماعة ابوللو واثرها في الشعر الحديث : ٤٠٠ .

ديوانه ( الشفق الباكي ) .[٦٦]

يقول واحد من شعراء هذه الجماعة ، وهو محمد عبد المعطي الهمشري في جمال الأبهام الرمزي : ( إنه أسمى ما يصل إليه الفكر العبقري في نواحي تفكيره .)[٦٧] ويضرب مثالاً حيّاله بما يثيره في نفسه صوت طائر مهاجر ، يُسمى في مصر ب ( الفتّاح ) ، يفد إليها شتاءً فيرى أنه رمز من رموز الشتاء ، يثير في النفس صورة أشجار جرداء ، وغدران استحال ماؤها جليداً ، وأكداس من الذرة مبعثرة على الشواطئ . وغير ذلك من المشاهد المألوفة في الشتاء . ثم يقول : ( على أن هناك شعوراً أبعد من هذا أيضاً شعوراً قد يكون مكتئباً ، وقد يكون فرحاً ، هذا الشعور يساورنا عندما نسمع هذا الطائر ، ولا ندري سبب ما يبعثه صوته فينا من غريب الأحساس ومختلف الشعور . وغاية ما نقوله إن في صوته إبهاماً رمزياً لمعنى في نفوسنا )[٦٨] .

ونحن نرى أن في هذا النص دلالة أخرى إلى جانب تمجيد الأبهام الرمزي ؛ هي التقاط جزئيات الحياة البسيطة ، والانفعال بها ، وتجسيمها ، والنفاذ من خلالها إلى الكون الشامل الكبير ، لا عن طريق الفكر الذي يبلور القاعدة من الجزئيات ، ولكن عن طريق الشعور الذي يقودنا في مسارب خفية إلى الكل الشامل من وراء الجزئيات . وحين يقترن هذا النمط من الشعور باللغة الثرية الغنية بالدلالات والعواطف الجياشة ، يكبر فينا الأحساس بأننا في رحاب عالم الهمس .

وإلى جانب اللغة المتألقة ، امتاز كثير من شعراء أبوللو ان لهم عوالمهم

---

[٦٦] جماعة ابوللو وأثرها في الشعر الحديث : ينظر ٣٩٩ .

[٦٧] المصدر نفسه : ٤٠٠ .

[٦٨] المصدر نفسه : ٤٠٠ ــ ٤٠١ .

نقلاً عن مجلة ابوللو ــ المجلد الأول ص ١٤٠٤ سنة ١٩٣٣ .

الخاصة ؛ ذات الملامح المحددة . ومنهم الشاعر محمد عبد المعطي الهمشري ، الذي أشرنا الى عنايته بالأبهام الرمزي . وهو شاعر فياض العاطفة ، واسع الخيال ، يمتلك قدرة عالية على خلق أجواء تفيض شاعرية وعذوبة . من قصائده المشهورة قصيدته ( إلى جنّتا الفاتنة في مدينة الأحلام ) ، التي تتجلى فيها عناصر الهمس جلية . وهي مؤلفة من مقاطع متنوعة القافية . وهذا التنويع مزية من مزايا الشعر الحديث ، تكفل انشداد المتلقي وتيقظ حواسه .

نحسّ منذ مطلع القصيدة أننا أمام نمط من الشعر ، مفعم شفافية ورقة :

ها هو الليل قد أتى فتعالي
نتهادى على ضفاف الرمالِ
فنسيم المساء يسرق عطراً
من رياض سحيقة في الخيالِ

في البيت الثاني موسيقى لافتة ، فتوالي حرف السين أربع مرات يشيع جواً ناعساً حالماً ؛ يجعل الرياض السحيقة في الخيال شيئاً مألوفاً ، لا يحول دون استساغة الصورة . زيادة على الفكرة الجميلة لنسيم المساء ، وهو يسرق العطر .

ومنها :

أنت لحن مقدس علوي
قد تهادى من عالم نوراني
سمعت وقعه السماوي روحي
فأفاقت في معبد الأحزان
أنت حلم منور ذهبي
طاف في أفق عالم مسحور

وتجلى على غياهب روحي

بجـــناح من الضياء البشير

أنت عطر مجنحٌ شفقي

فاوح الروح في همود الذهول

قد سرى في الخيال طيب شذاه

من زهور في شاطئ مجهول [٦٩]

هذه المقاطع مثال للقصيدة كلها ، لغة وروحاً ، وهي صورة حية للتجديد الذي أدخلته جماعة ابوللو على الشعر المعاصر ، ففيـــها روح بلغــت الغاية في سحر العاطفة ، وألفاظ لم يألفها قـــاموس الشـــعر العربـــي ، وتراكيب قطعت شوطاً بعيداً في الخلق والابتكار .

يغلب على القصيدة جو صوفي وديع وسماحة ورضا . فـــاللحن المقدس العلوي ، والعالم النوراني ، والحلم المنور ، والضياء البشـــير هي ملامح هذا العالم الصوفي ، المفعم عاطفة سامية لا تشوبها أنانية أو بغضاء .

تجسدت حرارة المشاعر في مفردات القصيدة وتراكيبها ، وقـــد اســـبغ الشاعر على المحبوبة من السجايا والخصال ما جعلـــها امـــرأة فريدة ، وامتد تأثيـــر هذه المحبوبة الى التفاصيل الدقيقة فـــي نواحـــي الحياة ، فهي التي ترشد الشاعر الى الضياء . وليس بالضياء حاجة الـــى دليل يوصل إليه . وهي التي توقظه من الذهول . وليـــس الذهـــول الا لحظـــات عابرة ، سرعان ما يفـــيق منها الإنســـان مـــن دون تدخـــل الآخرين .

وفي البيت الخاص باليقـــظة من الذهول لفتة فنية جميلة ، تدل

---

[٦٩] جماعة ابوللو وأثرها في الشعر الحديث : ٤١٥ .

على عناية الشاعر بتناسق المعاني في سياق القصيدة ، اذ انتهى البيت السابق بصورة النعاس وقد غلب الشاعر بعد عناء طويل . فجاء البيت الي يليه ، وفي مستهله فعل الأمر ( أيقظيني ) ، منصرفاً الى معنى مجازي يفيد الالتماس . زيادة على إضفاء مسحة متفائلة ، حققتها ثنائية غير مألوفة ، هي اقتران الطلول بالغناء . والشائع في الموروث الأدبي اقترانها بالنعيب ، وما يرتبط به من سوداوية .

غير اني بحثت عنك طويلاً

واخيراً نعست تحت ذراكِ

أيقظيني من الذهول وغني

يا ملاكي على طلول حياتي

وارشديني الى الضياء .. والا

فاتركيني أهوى الى ظلماتي

قيست هذه القصيدة الشهيرة برائعة الشاعر ابي القاسم الشابي ( صلوات في هيكل الحب ) ، قياساً مال الى إثبات تأثير الشابي ليس بالهمشري وحده ، وانما بمعظم شعراء ابوللو[٧٠].

ولسنا معنيين هنا بالقياس ، ان لكل من القصيدتين روحها وتراكيبها وعالمها الخاص .

أما أبو القاسم الشابي فربما كان اكثر شعراء ابوللو حدة عاطفة وثورة روح .

في قصيدة الشابي المذكورة تبدو خصائص الهمس بوضوح ، فاللغة المحملة دلالة وعاطفة ، والنفس المتواضعة ، والموسيقى الحالمة كل هذه معالم لانتساب هذه القصيدة الى عالم الهمس بجدارة .

---

[٧٠] السابق : ينظر ٤٢١ .

يقول :

عذبة أنت كالطفــولة كالاحــلا م كاللحن كالصباح الجديد

كالسماء الضحوك كالليلة القمرا ء كالورد كابتســام الوليد

يا لهــا مــن وداعــة وجمــال وشــباب منعــم املــود

يا لها من طهارة تبعث التقــد يس في مهجة الشقي العميد

أنت ما أنت .. أنت رسم جميل عبقري من فن هذا الوجود

أنت روح الربيع تختال في الدنيا فتهتز رائعــــــات الــورد

أنت أنت الحياة في قدسها السامي وفي سحرها الشجي الفريد[٧١]

( ان جمال هذا التعبير ، بل خلوده ليس آتياً من الموســـيقى الشــعرية فحسب ، وليس آتياً من المعنى الشعري السامي ، هذا المعنى الـبريء ، كالطفولة ، العذب كالأحلام ، الموسيقى ، كاللحن الجديد ، كالصبـــاح ، ولكنه آتٍ من ارتباط اللفظ بـــالمعنى وامــتزاج الصورتيــن الحســية والمعنوية ، هذا الامتزاج القوي ، بل هذا التفــاني ، او التلاشــي ، او الموافقة التامة ــ سمه ما تشاء ــ بين اللفظ والمعنى )[٧٢].

وإبراهيم ناجي هو شاعر النزعة الوجدانية الفردية ، وهو رائــد هذه النزعة في جماعة ابوللو . فشعره غناء عاطفي حزيــن ، ينضــح شجناً ، وألماً ، والتياعاً ، وعطشاً دائماً للحب . شــعره كلــه شــكوى ومناجاة لحبيبة تسرف في القسوة ، وتمعن في الإيلام ، حتى انه لــيرى القبر ــ على وحشته ــ واحة ، لا تحصى مباهجها قياساً بمعاناته :

---

(٧١) جماعة ابوللو واثرها في الشعر الحديث : ٤٢١ .

(٧٢) دراسات عن الشابي ، اعداد أبى القاسم محمد كرّو : ١٩٩

الدار العربية للكتاب ، ليبيا ١٩٨٤م

وهو مجموعة بحوث في شعر الشابي وحياته ، والنص المذكور مقتبس من بحــث عنوانه ( فن الشابي ) للأستاذ نظمي خليل .

قبر مباهجه بلا عدد      لفتـــى متاعبه بلا عدد

من يومه يوم بلا أمل      وغد بلا سـلوى وبعد غد

وان لياليه سهر متواصل ، لان أيامه حرمان دائم .

يا مخلف الميعاد عد لترى      جزع الغريب وضيعة الرشد

ولياليـاً موصولة سهـراً      أبديـــة حجريـة الكبـــد

هذه المحبوبة الجافية القاسية ، يخاطبها الشاعر قائلا :

داوِ نـــاري والتياعي وتمهـل في وداعي

يا حبيب العمر هب لي بضع لحظات سراع

قف تأمـــل مغرب العمر واخفاق الشعاع

وابـك جبار الليالي هدّه طول الصـــراع

واضياع الحزن والدمع على العمر المضاع

وهـتاف القلب بالشكوى على غيـر انتفاع

كـم تمنيت وكم من أمل مــر الخـــداع

وقـفـة اقرأ فيــها لك أشعار الـــوداع

ساعـــة اغفر فيها لك أجـــيال امتناع[٧٣]

أن ابرز خصائص الهمس وضوحاً في هذه الأبيات هو الجـانب الأخلاقي الوديع المتمثل في السماحة والغفران اللذين يقابل بهما الشـاعر جفاء المحبوبة وقسوتها . زيادة على لغة القصيدة وموسيقاها ، اللتيـــن يمكن ان يقال فيها شيء غير قليل ، وبحسب تـأثر المتلقـي وذوقـه . درس الدكتور محمد مندور شعر جماعة ابوللـو ، بانماطـه المختلفـة اختلاف شخصيات مبدعيه ، ووقف مبهوراً أمـام نماذجـه الرائعـة ، والتقط شذرات الجمال منه. ولم يملك الا التغني بالخصائص التي تثـير

---

[٧٣] جماعة ابوللو أثرها في الشعر الحديث : ٤٣٢ .

في نفسه الحبور، وتنقله الى عالمه الأثير ، عـــالم الـــهمس ، وســماها بأسمائها المعهودة .. اللغـــة الدالة ، والموســـيقى الشــجية ، والـــروح الوديعة ، ووقف عند هذا الحد ، فلم يقل ما كان متوقعاً منه ان يقوله ... وهو ان هذا العالم الذي تحــلق فيه روحه وهو يقرأ هذا الشعر هو عالم الهمس .

يشير الدكتور مندور الى واحدة من خصائص الهمس ، وهـــي الأحاسيس ، في قصيدة الشابي ( صلوات في هيكل الحـــب ) بقولــه : ( الى آخر تلك الصلوات التي تبهرنا ، لا بجدة معانيــــها ، او غرابــة صـــورها ، بل بتلك الروح الشابة الأثيرية ، التي تســـبح فيـــها تلــك الصلوات ، فيشجينا عبيـــرها ، وكأننا في هيــكل حـــق مـــن هيــاكل العبادة)[٧٤].

ويقول في قصيدة ( العودة ) للشاعر إبراهيم ناجي ، التي مطلعها :

هذه الكعبة كنا طائفيها     والمصلين صباحاً ومساء

( أي جدة في هذه القصيدة وأي أصالة ، واي جمال في هذا التصويـــر البياني الرائع الذي جسم المعنويات أروع تجسيم واقواه ! فالبلى يبصــوه الشاعر رأي العين ويداه تنسجان العنكبوت . وهو يسمع أقدام الزمـــن ، بل خطا الوحدة فوق الدرج . وكل ذلك فضلاً عن ذلك الجو الروحــــي الزاخر الذي تسبح فيه القصيدة كلها فتنفذ نسماتها الى النفـــوس بأســى مشج يبلغ في قوته ــ برغم رهافته ــ قوة العاصفة التي تثير الوجـــدان وتحرك أعماق النفس )[٧٥].

---

[٧٤] الشعر المصري بعد شوقي : ٩٥ .

[٧٥] المصدر نفسه : ٨٥ ــ ٨٦ .

ويتحدث عن اللغة والموسيقى في قصيدة الشابي (صباح جديد ) التي مطلعها :

اسكني يا جـــراح  واسكنـــي يا شجـون
مات عهـــد النواح  وزمـــان الجـــنون

فيقول : ( والشاعر في هذه القصيدة لا يقنع في استخدام اللغة بـــالتعبير التقريري ، ولا بالتصوير البياني الذي يرنح الخيال ، ويطلقه من إســـار الواقع ، وانما ينجح مع كل هذا في استخدام أصوات اللغـــة اســـتخداماً موسيقياً منقطـــع النظير ، لانه قد اصبـــح في هـــذه القصيـــدة وســـيلة للتعبير والإيحاء بذلك الجو النفسي المركب ، فهو حزين ، ولكنه جميـــل مشرق ، حتى لنرى الشاعر لا ينحدر الى حفرة الموت المظلمة المليئـــة بالجماجم والرفات ، بل ينطلق الى العالم الآخر في زورق حالم ناشـــراً قلاعه ، وتلك رحلة جميلة لا يطامن من جمالها ضباب الأســـى الـــذي يحيط بها ، ولا جبال الهموم التي تحف بشاطئها .

وموسيقى هذه القصيدة الجميلة تستحق التأمل والتحليـــل ، وان تكن لم تصدر عن تأمل ولا تحليل ، بل صدرت مجاراة لتيارات النفـــس وبأمر منها )(٧٦).

وما لم يقله الدكتور مندور سنقوله نحن ، وهو ان هناك شـــعراً مهموساً خارج بيئة المهجر . غير ناسين ان الدكتور مندور هو الـــذي وجه أنظارنا الى عالم الهمس الجميل .

---

(٧٦) المصدر نفسه : ١٠١ ــ ١٠٢ .

# المراجـــع


١. الاتجاهات والحركات في الشـــعر العربـــي الحديـــث ، د. ســـلمى الخضراء الجيوسي .

ترجمة الدكتور عبد الواحد لؤلؤة .

ط ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ٢٠٠١م

٢. الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر ، د. عبد القادر القط .

ط٢ ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٤٠١هـ / ١٩٨١م

٣. أدباء معاصرون ، رجاء النقاش .

دار الحرية للطباعة ، بغداد ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م .

٤. أدب المهجر ، عيسى الناقوري

دار المعارف ، مصر ١٩٥٩م

٥. براعم الربيع ، ترجمة علي اللقماني .

مطبعة الرابطة ، بغداد ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦م .

مجموعة قصص عالمية .

٦. التصوير الفني في القرآن ، سيد قطب

ط ١١ ، دار الشروق ، بيروت ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م

٧. جماعة ابوللو ، واثرها في الشعر الحديث ، عبد العزيز الدسوقي

معهد الدراسات العربية العالمية ، مصر ١٩٦٠م .

٨. دراسات عن الشابي ، إعداد ابي القاسم محمد كرّو

الدار العربية للكتاب ، ليبيا ١٩٨٤م .

٩. الدراسة الأدبية ، رئيف خوري

ط٢ ، دار المكشوف ، بيروت ١٩٤٥م .

١٠. دفاع عن البلاغة ، احمد حسن الزيات
ط٢ ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٦٧م .
١١. الشعر المصري بعد شوقي ، د. محمد مندور
( الحلقة الثانية ــ جماعة ابوللو ) .
دار نهضة مصر للطبع للنشر والتوزيع ، مصر (د.ت)
١٢. الغربال ، ميخائيل نعيمة .
مؤسسة نوفل ، بيروت (د.ت) .
١٣ . في الميزان الجديد ، د. محمد مندور
دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٧٧م .
١٤. قضايا جديدة في أدبنا الحديث ، د. محمد مندور
دار الآداب ، بيروت ١٩٥٨م .
١٥. قضايا الشعر المعاصر ، د. احمد زكي ابو شادي
ط١ ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٥٩م
١٦. قضايا معاصرة في النقد الأدبي ، د. محمد غنيمي هلال
دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة (د.ت) .
١٧. قواعد النقد الأدبي ، لاسل آبركروبي
ترجمة محمد عوض محمد
ط٣ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة (د.ت) .
١٨. محاضرات في الأدب ومذاهبه ،د. محمد مندور .
معهد الدراسات العربية العالية ، القاهرة ١٩٥٥م .
١٩. مصطفى صادق الرافعي ، لمصطفى الجوزو
ط١ ، دار الأندلس ، بيروت ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م .

٢٠. النقد الأدبي ، أصوله ومناهجه ، سيد قطب
ط٢ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٤م .
٢١. النقد الأدبي الحديث في مصر ، نشاته واتجاهاته، د. كمال نشأت .
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم
بغداد ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م
٢٢. النقد والنقاد المعاصرون ، د. محمد مندور
مكتبة نهضة مصر ، القاهرة (د.ت) .

# رأي في عمود الشعر والخروج عليه

د . زكي ذاكـــر
الجامعة المستنصرية / كلية الآداب

**الملخص :**

عمود الشعر أساســـه وقوامـــه . ولا يقــوم الشـــعر إلا بعموده . ذلك ما أجمع عليه النقاد القدامـــــى الذيـــن رأوا أنـــه يتوجب على الشعراء ألا يحيـــدوا عـــن العمـــود ، أي : عـــن خصائص صنعة الشعر من حيث الألفاظ والتراكيب والصـــــور الشعرية ، فقال الآمدي في البحتري : (( البحـــــتري أعرابـــي الشعر مطبوع ، وعلى مذهب الأوائل ، وما فارق عمود الشعر المعروف )) . قال ذلك حين نظر إلى شعر أبي تمـــام ووجـــد شاعراً تجرأ على مقاييس الصحة والإصابة والجودة والحســـن في الشعر وتخطى ما تعارف عليه اللغويون من علاقات بيـــن الألفاظ . وقد عَدّ النقاد المتعصبون للقديم ذلك من أبـــي تمـــام خروجاً على عمود الشعر وانحرافاً عن سنن الأوائـــل . ومـــا كانوا يعنون بهذا إلا عمود الشعر .

**المقدمة :**

جاء في لسان العرب : (( عمدت الشيء فانعمد ، أي أقمته بعماد يعتمد عليه ... والعمود : الخشبة القائمة في وسط الخباء ... وعمود الأمر : قوامه الذي لا يستقيم إلا به )) [١] . وإذا قيل : عمود الشعر تعيّن أن يكون المقصود به ما يقوم به الشعر ، أي : أسسه ومقوماته ونظامه . ولا يستقيم الشعر إلا بعموده وهو ما لا يجوز خرقه .

ليس لدينا ما يعين على تحديد الزمن الذي ظهر فيه مصطلح (( عمود الشعر )) وإن كان الآمدي (( ت ٣٧٠ هـ )) أول من أورده . وما كان هذا اللغوي الناقد يعني بعمود الشعر سوى خصائص الشعر وسماته الفنية التي هي قوامه وجوهره . وكأي مصطلح أدبي مَرَّ عمود الشعر بمراحل قبل أن يستقر فيها ويتحدد ويثبت . ويجد المرء هذا التحديد في حديث المرزوقي (( ت ٤٢١ هـ )) الذي سنورده أن كلام المرزوقي حول عمود الشعر من أوسع ما كتب في تاريخ النقد العربي القديم في هذا الشأن وإدقه . أما قبل ذلك فقد كان المصطلح يفتقر الى ما يحدده . ظهر مفهوم العمود على قدر من الوضوح لدى الآمدي ، ثم اكتسب زيادة وضوح في حديث القاضي الجرجاني (( ت ٣٩٢ هـ )) الذي سنذكره ثم جاء المرزوقي فبسط القول فيه . غير أن المتتبع لجذور العمود وأصله لابد أن يجدها عند القدماء كالخليل والأصمعي وبشر بن المعتمر والجاحظ وابن قتيبة والمبرد وابن طباطبا وغيرهم[٢] .

الأصمعي يقول في الموازنة بين مروان بن أبي حفصة وبشار بن برد : إن مروان (( لم يتجاوز مذاهب الأوائل ))[٣] وابن قتيبة يتحدث عن الأساليب التي ينبغي للشاعر المجيد أن يسلكها[٤] . وابن طباطبا يشير الى مذهب الأوائل في حسن التخلص من غرض إلى

آخر[٥] . والآمدي يؤكد مذهب الأوائل في بناء القصيدة وضرورة التمسك به[٦] . وليس مذهب الأوائل عند الآمدي أو عند من سبقه إلا عمود الشعر . لقد ذكر الآمدي عمود الشعر ثلاث مرات قال في الأولى : (( البحتري أعرابي الشعر مطبوع . وعلى مذهب الأوائل . وما فارق عمود الشعر المعروف ))[٧] . وأورد في الثانية قولاً للبحتري في أبي تمام هو : (( كان أغوص على المعاني مني . وأنا أقوم بعمود الشعر منه ))[٨] وقال في المرة الثالثة : ((وحصل للبحتري أنه ما فارق عمود الشعر وطريقته المعهودة ))[٩] . ومن المستبعد أن يكون الآمدي قد نقل كلام البحتري نصاً وأن يكون البحتري قد عرف هذا المصطلح ويرجح لديّ أن يكون مصطلح العمود مما أوجده الصراع بين مذهب القدماء ومذهب المحدثين في الشعر إبانّ القرن الثالث الهجري وأنه وليد الخصومة الأدبية حول شعر أبي تمام تحديداً . فقد وجد النقاد القدامى وجلهم من اللغويين شاعراً تجرأ على ما وضعوا من مقاييس للصحة والإصابة والجودة والحسن في الشعر وحطم ما تعارفوا عليه من علاقات بين الألفاظ وخرج من استعمالاتها الموروثة المألوفة إلى استعمالات جديدة لم يعرفوها وكأنه كان يطالبهم بإعادة النظر في مقاييسهم ومفاهيمهم وأذواقهم بل أنه دعا قراء الشعر إلى أن يرتقوا إلى مستوى يمكنهم فيه من فهم شعره . يؤيد هذا قول أبي سعيد الضرير تلميذ ابن الأعرابي لأبي تمام : (( يا أبا تمام ، لِمَ لا تقول من الشعر ما يفهم ؟ )) وأن أبا تمام أجابه : (( وأنت يا أبا سعيد لِمَ لا تفهم من الشعر ما يقال ؟ ))[١٠] . طالب أبو تمام قراء شعره أن يبذلوا جهدهم في إدراك

معانيه التي لم تكن لتفهم إلا بالكد والتعب *، لما فيها من بعد وإغراب . ولقد عَدّ النقاد اللغويون المتعصبون للقديم ذلك خروجاً على سنن العرب في كلامها ونهج الشعراء في شعرها فقد قال : أبو عمرو بن أبي الحسن الطوسي :(( وجه بي أبي إلى أبن الأعرابي لأقرأ عليه أشعاراً وكنت معجباً بشعر أبي تمام ، فقرأت عليه من أشعار هذيل . ثم قرأتُ أرجوزة أبي تمام على أنها لبعض شعراء هذيل :

وعاذل عذلته في عذله فظَنَّ أني جاهل من جهله

حتى أتممتها ، فقال : اكتب لي هذه ، فكتبتها له ، ثم قلت : أحسنة هي ؟ قال : ما سمعت بأحسن منها ! قلت : إنها لأبي تمام ، فقال : خَرّق خَرّق ! ))[11] . ومن المؤكد أن هذا الرفض من ابن الأعرابي لشعر أبي تمام إنما يعود إلى استغلاق بعض معانيه على فهمه ، فقد قيل أن بن الأعرابي كان شديد التعصب عليه لغرابة مذهبه ولأنه كان يرد عليه من معانيه ما لا يفهمه ولا يعلمه فكان إذا سُئل عن شيء منها يأنف من أن يقول : لا أدري ، فيعدل إلى الطعن عليه[12] . وكان ثعلب وهو من المتعصبين على أبي تمام لا يستطيع فهم بعض معاني شعر الشاعر فيطلب من سواه أن يشرحها له . ويقال : إنه بعد ذلك تغير موقفه ، فكان يقول : أحسنَ واللهِ وأجاد[13]. والانسان عدو ما جهل . والنقاد اللغويون الذين كرهوا شعر أبي تمام كُثْر ، نذكر منهم : ابن الأعرابي وأبا سعيد الضرير ، وأحمد بن عبيد بن ناصح ، وعلي بن مهدي الكسروي ، وأحمد بن إبراهيم الشيباني[14]. المعروف بأبي

---

* يؤكد النقاد المعاصرون أن الاستمتاع بالأدب يحتاج الى مجهود شاق ولذلك نحن لتكاسلنا نصل الى الأشياء الأقل أهمية لأنها تكلفنا عناء أقل في فهمها والاستمتاع بها )) ينظر : النقد الأدبي لأحمد أمين ص ٢٢٣ .

رياش* .

لقد اتخذ النزاع حول شعر أبي تمام مظاهر حادة وعنيفة :
أصحاب الثقافة القديمة والذوق المحافظ المتمسكون بسنن العرب أو نهج القدماء أو مذهب الأوائل في الشعر قاسوا شعر أبي تمام بمقاييسهم بلا مراعاة لتغير العصر وتبدل الأحوال وتطور المجتمع وما تبع ذلك من اختلاف الأذواق فغضوا من قيمة شعره كثيراً .

وبوسع المرء أن يقدر مدى ما يلحق بالشعر الجديد من حيف أو ظلم إذا قيس بمقاييس قديمة ، إذ الأوفق أن تتبع مقاييس النقد الأدبي من طبيعة الأدب نفسه ويكون النقد تابعاً للأدب لا أن يكون الأدب تابعاً للنقد . ومن الضروري أن نذكر أن ما نحن فيه من مظاهر الخصومة حول القديم والحديث وُجدت في أدب كل أمة ولم يبرأ منها الأدب العربي في شتى عصوره . فأبو عمرو بن العلاء كان يعد جريراً والفرزدق من المولدين ويأبى أن يستشهد بشعرهما(١٥) . بيد أن الخصومة بين القديم والحديث في العصر العباسي تحولت إلى قضية أدبية كبيرة لعمقها وشمولها وتعدد جوانبها أو مظاهرها بسبب طبيعة العصر وما حصل فيه من تحولات في السياسة والفكر والثقافة والفنون وما استجد في هذه الشؤون من جديد . ومما جعل الصراع في الأدب العباسي أشد مما هو عليه في العصور السابقة أن النقاد أعني نقاد الشعر في القرن الثالث الهجري خاصة وجدوا أنفسهم كما ذكرت بإزاء شاعر يختلف نمط شعره عن النمط المألوف لديهم اختلافاً كبيراً وأن مذهبه الشعري مغاير لمذهب الأوائل . وفي الحق أن أبا تمام كأي شاعر ثائر مجدد لا بد له من أن يصدم الذوق المحافظ بجديده ليثير عليه الأقلام والألسنة . فليس غريباً

---

* يذكر القاضي الجرجاني في كتابة الوساطة ص ٥١ أنه بلغ من تحامل أبي رياش على أبي تمام ان نسخ ديوان الشاعر قلت بالبصرة إبان إقامة أبي رياش فيها .

إذا ما جُوبِهَ مذهبه بالرفض والمقاومة من لدن جل نقاد عصره . بيد أن التجديد لا بد من أن يجد فئة تستسيغه وتنتصر له ، ولكنها قليلة وذات تأثير محدود لأن الجديد دوماً محتاج إلى زمن تتوضح فيه مراميه وترسخ تقاليده لتستسيغه الأذواق ويتقبله من لم يتقبله بادئ الأمر . لقد كان الرواة اللغويون ، وهم جل النقاد شديدي الميل إلى ما استحبوا واستحسنوا من الأشعار التي توافق أهواءهم وتأتلف ونزعاتهم اللغوية والأدبية . فلما واجهوا ما يمكن أن نسميه بالشعر الجديد عَزَّ عليهم أن تتغير مقاييسهم وتتبدل معاييرهم وأن يزلزلوا عن مكانتهم التي تبوّؤوها فزادهم ذلك عناداً ومكابرة على رد كل طارئ جديد والوقوف ضد كل تغيير بل لم يكن سهلاً لطول ما تشبعوا بالقديم وتشربوا منه أن يغيروا شيئاً من مواقفهم النقدية ولقد كان من نصيب حركة الحداثة في الشعر أنها واجهت خصوماً ألداء لا تلين لهم عريكة ولا تتزحزح لهم قدم فقد كان القديم يكون جزءاً من كيانهم وتكوينهم الفكري والثقافي . وما كان من عيب في المحدثين سوى أنهم عاشوا في عصر الامتزاج الحضاري والثقافي بين العرب والأمم الأخرى وقطفوا ثمار التلاقح الفكري بين الثقافتين العربية الاسلامية والثقافة الدخيلة . وهو ما لم يتهيأ للشعراء القدماء وأنهم من ناحية أخرى لم يقضِ لهم الله أن يعيشوا حياة البادية ويخالطوا أهلها ليتأثروا بأذواقهم ويقتربوا من خواطرهم وأحاسيسهم فيتخذوا أشعارهم وينسجوا على منوالهم . وعندما حاول المحدثون الخروج على بعض مذاهب الأوائل في استعمال المفردة أو تشكيل الصورة تصدى لهم اللغويون النقاد منكرين صنيعهم ناظرين إلى ذلك على أنه خروج على طريقة العرب وانحراف عن سنن الأوائل . وكأن ليس لاستعمال المفردة أو تشكيل الصورة أو ما شاكل ذلك من المهارات الفنية من صلة بالشاعر وتجربته هنا حلّ (( عمود الشعر )) محل

مذهب الأوائل أو طريقة العرب[١٦] . ولم يكن يعني بهاتين التسميتين إلا ما عني بعمود الشعر فيما بعد وجماعة مجمل الخصائص الفنية التي ينبغي للقصيدة الجيدة أن تتصف بها وللشاعر أن يلتزم به حتى يكون مجيداً ومحسناً وبقدر تسامحه في الأخذ بهذه الخصائص أو العناصر تقل جودة شعره ولكي لا يتمادى المجددون في تجديدهم والنازعون إلى البدعة والأغراب في نزوعهم ، لا بد أن تثبت صدىً في الطريق تدلهم على النهج القويم في بناء القصيدة وتجنبهم الخطأ وتقيهم الزلل والانحراف . وكأن الإبداع الشعري لن يكون من غير خضوع لمقاييس محددة ثابتة صارمة . وكأنما يتعين على المبدع الا ينحرف قيد أنملة عن مثل وأنماط موصوفة . وهكذا كان عمود الشعر في مفهومه عند النقاد اللغويين القدامى كالآمدي سيفاً مشهوراً ورمحاً مشرعاً بوجه من هو(( نازع في الإبداع إلى كل غاية وحامل في الاستعارات كل مشقة ))[١٧] . كان صورة لما تعارف عليه القدماء وتواضع الشعراء والنقاد من أصول المجاز والاستعارة والتشبيه والوزن والقافية وكل ما يتصل بصنعة الشعر من الألفاظ والتراكيب والمعاني والأخيلة والصور . وعلى هدى عمود الشعر تتميز خصائص الصنعة الشعرية القديمة من خصائص الصنعة المحدثة . وقد عبر المرزوقي عن ذلك قائلاً : (( فإذا كان الأمر على هذا فالواجب أن يَتبيّن ما هو عمود الشعر المعروف عند العرب ليتميز تليد الصنعة من الطريف وقديم نظام القريض من الحديث ))[١٨] . كان القاضي الجرجاني المتوفى سنة ٣٩٢ هـ وهو معاصر للمرزوقي تحدث عن عمود الشعر بقوله : (( وكانت العرب إنمّا تفاضل بين الشعراء في الجودة والحسن بشرف المعنى وصحته وجزالة اللفظ واستقامته وتسلم السبق لمن وصف فأصاب وشبه فقارب وبده فأغزر ولمن كثرت سوائر أمثاله وشوارد

أبياته ولم تكن تعبأ بالتجنيس والمطابقة ولا تحفل بالابداع والاستعارة إذا حصل لها عمود الشعر ونظام القريض ))[١٩] .

أما عناصر العمود عند المرزوقي فتتمثل في قوله : (( إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته وجزالة اللفظ واستقامته والإصابة في الوصف . ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال وشوارد الأبيات والمقاربة في التشبيه والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن ومناسبة المستعار منه للمستعار له ومشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما . فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر . ولكل باب منها معيار ))[٢٠] . وكان الآمدي تحدث عن عناصر العمود قبل الجرجاني والمرزوقي حين قال : (( وليس الشعر عند أهل العلم به إلا حسن التأني وقرب المأخذ واختيار الكلام ووضع الألفاظ في مواضعها وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في مثله وأن تكون الاستعارات والتمثيلات لائقة بما استعيرت له وغير منافرة لمعناه فان الكلام لا يكتسي البهاء والرونق إلا اذا كان بهذا الوصف وتلك طريقة البحتري ))[٢١] . وكأنه يقول إن أبا تمام تنكب عن هذه الطريقة وحاد عن هذا المذهب مذهب الأوائل ولكن هذه الخصائص التي يرتفع بها الشعر ويرجح بها الشاعر على أقرانه وردت في كلام القدماء على مستحسن الشعر وردت لدى الأصمعي وبشر بن المعتمر والجاحظ والمبرد وابن قتيبة وابن طباطبا وقدامة كما سأبين . وفي رأيي ان المرزوقي الذي اقترن اسمه بعمود الشعر كان تأتّى الى حديث القدماء عن سمات الشعر الجيد ، واستوعب كلام الآمدي والجرجاني في هذا الشأن فقال ما قال . وأحسب أن الآمدي يمكن ان يعد أول من صاغ مفهوم العمود صياغة دالة عليه بقدر معين وأنه قد استعمل هذا المفهوم في زمانه أو في الزمن الذي عاش فيه البحتري

واستعان به لمناصرة البحتري والقدح في شعر أبي تمام . قال الآمدي في أبي تمام : (( وشعره لا يشبه أشعار الأوائل ولا على طريقتهم لما فيه من الاستعارات البعيدة والمعاني المولدة ))[٢٢] .

هكذا عَدّ الآمدي أبا تمام خارجاً على عمود الشعر في المفهوم الذي يحمله الآمدي . أما المرزوقي فعلى الرغم من أنه عُنيَ بشعر أبي تمام اذ صنف فيه كتابين أحدهما : شرح مشكل أبيات أبي تمام المفردة والآخر : الانتصار من ظلمة أبي تمام[٢٣] فانه لم يكن مناصراً لثورة أبي تمام الشعرية . وأعتقد أن المرزوقي لم يكن معجباً بطريقة أبي تمام الشعرية أو فنه الشعري المتميز من فن غيره وإنما شرع في تأليف كتابيّه اللذين دارا حول شعر أبي تمام لدواعٍ منها شهرة أبي تمام العريضة ومكانته الكبيرة بين الشعراء . واشتداد الخصومات والمنازعات حول شعره وقد أراد المرزوقي أن يدلو بدلوه ويزج بنفسه في هذه المعارك وشجعه على ذلك أنه وجد إخفاقاً من الرواة والشراح قبله في سير معاني أبي تمام والكشف عما دق منها وغمض وصعب فصال في هذا الميدان وقارع الصولي الحجة بالحجة حين رأى في شرحه لشعر الشاعر ثغرات يمكن له أن ينفذ منها وخاضم الآمدي الذي صنف في شعر أبي تمام كتابيه : الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري وتفسير معاني أبيات أبي تمام[٢٤] .

كان الآمدي ذهب إلى أنه أحاط بما لم يحط به الصولي من نسخ شعر الشاعر العتيقة خاصة وأوحى الى الناس أنه أقدر من غيره على معرفة ما حُرف وصحف من شعر أبي تمام[٢٥] ثم شرح ما شرح من معاني شعر الرجل شرحاً رأي المرزوقي أنه أخفق فيه ولم يقف عند مقاصد الشاعر ومراميه . ولكن المرزوقي في ردوده على الصولي والآمدي لم يتطرف الى كثير مما عيب به أبو تمام كاستعماله للاستعارات البعيدة

التي وصفت بالرداءة والقبح ومباعدته بين طرفي التشبيه وغير ذلك مما ذكر أنه فيه خارج على نهج القدماء ومما عد مجافاة للموروث من صور البلاغة ووجوهها . لقد اقتصر رد المرزوقي لعابئي شعر أبي تمام على تحريفهم إياه وتحملهم في شرح معانيه وتعسفهم في تبيان مقاصد الشاعر[٢٦] ، أي : إن المرزوقي سكت عن نقود ظالمة وجهت الى طريقة أبي تمام في التشبيه والاستعارة واستخدام المفردة وهي نقود اتجهت نحو مذهب أبي تمام الشعري في صميمه وقد ارتكز أصحابها فيها على طريقة القدماء ومذهب الأوائل أو ما سمي فيما بعد بعمود الشعر فكان أبو تمام في مقاييسهم خارجاً على العمود ... لقد تجنب المرزوقي الذنب عن أبي تمام في هذا الشأن . وليس ذلك غريباً لأن موقف المرزوقي من طريقة أبي تمام في استخدام الاستعارة لا يختلف عن موقف الآمدي وغيره من المتعصبين على الشاعر المنكرين عليه حياده عن مذهب الأوائل أو تخطيه لشيء من قواعد العمود . ولنورد كلاماً للمرزوقي على بيت لأبي تمام :

إن الطلاقة والندى خيرٌ لهم      من عفة جمست عليك جموسا

قال المرزوقي : (( وأنكر بعضهم[٢٧] قوله : إن البشاشة والندى خير لهم البيت ... وقال : لو أراد هجّوه لما زاد على ذلك لأن الجموس والجمود هما من صفات البرد والثقل )) ثم قال : (( هذا الذي أنكره قريب مما أمليته حديثاً لأن للألفاظ حدوداً من فارقها كان كمن نقل الشيء عن موضعه واستعمله في غير وجهه ولا فصل في ذلك بين الألفاظ والأوصاف والتصوير والتشبيه وكما أن من فارق المألوف في شيء من ذلك بالزيادة فيه أو بالنقص منه عيب ولم يرتض كذلك من فارقه بتغيير حالة في العرف أو طريقته في الاستعمال أنكر ذلك

منه )). هكذا يتماثل موقف المرزوقي وموقف الآمدي من استعارات أبي تمام البعيدة . وحين توقف المرزوقي عند بيت أبي تمام :

فمر دلو يجاري الريح خيلت لديه الريح ترسف في القيود

قال : إن (( في لفظه ركاكة ))[٢٨] . وهو بلا شك يشير الى الاستعارة المكنية (( التخيلية )) فهي استعارة بعيدة لا يسيغها المرزوقي الذي يقول في هذا الشاعر : إنه (( نازع في الإبداع إلى كل غاية حامل في الاستعارة كل مشقة متوصل الى الظفر بمطلوبه من الصنعة أين اعتسف وبماذا عثر متغلغل الى توعير اللفظ وتغميض المعنى أنى تأتى له وقدر ))[٢٩] فالمرزوقي لا يميل الى هذه السمات من استعارة تطلب بمشقة ولفظ وعر ومعان غامضة إنه مع عابئي أبي تمام في هذه الشؤون . وليس منتظراً من المرزوقي كشأن أي ناقد متمسك بقواعد العمود ولغوي بصري المذهب أن يرضى عن هذا المنحى الشعري . في هذا الشأن يلتقي المرزوقي والآمدي .

قلنا ان المرزوقي في حديثه عن عمود الشعر أفاد ممن سبقه فالقاعدة الأولى التي ذكرها من قواعد العمود وهي شرف المعنى وصحته وردت عند بشر بن المعتمر في قوله : (( والمعنى ليس يشرف بان يكون من معاني الخاصة وكذلك ليس يتضح ان يكون من معاني العامة وإنما مدار الشرف مع الصواب واحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال ))[٣٠] .

ووردت في قول الجاحظ : (( وإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً ... صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة ))[٣١] . وكان الجاحظ أشار في موضع أخر الى تنافس الشعراء في المعاني الشريفة[٣٢] . أما صحة المعنى فقد أشار اليها بشر بن المعتمر في حديثه عن اللفظ والمعنى . قال : (( ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما

ويهجنهما ))[٣٣] . وقال الأصمعي في صحة المعنى : (( البلاغة أن تظهر المعنى صحيحاً واللفظ فصيحاً ))[٣٤] ومجانية الصحة في المعنى قد تعود الى جهل الشاعر بحقيقة تاريخية كقول الكميت :

كأن الغطامط من غليها أراجيز أسلم تهجو غفارا

فقد عيب الشاعر لقوله هذا لأن أسلم ما هجت غفارا قط .[٣٥] وعاب الأصمعي زهير أبي سلمى لقوله :

فتنتج لكم غلمان أشأم كلهم كأحمر عاد ثم ترضع فتفطم

وقال : إن ثمود لا يقال لها عاد[٣٦]. وقد ذكر المرزوقي أن عيار شرف المعنى وصحته أن يعرض على العقل الصحيح والفهم الثاقب فإذا قبلاه كان وافياً ومقبولاً وسائغاً[٣٧]. أما القاعدة الثانية : جزالة اللفظ واستقامته فقد تحدث عنها النقاد كثيراً فالقاضي الجرجاني يشير إلى الجزالة بقوله : ان (( المتقدمين خصوا بمتانة الكلام وجزالة المنطق وفخامة الشعر ))[٣٨] . وقد ألقى القلقشندي ضوءاً على معنى الجزالة بقوله : (( فأما الجزل المختار من الكلام فهو الذي تعرفه العامة إذا سمعته ولا تستعمله في محاوراتها ))[٣٩]. ويبدو أن الجاحظ خص الجزالة في الأسلوب بقوله : (( وكما لا ينبغي ان يكون اللفظ عامياً وساقطاً سوقياً فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشياً ))[٤٠] . ونسب الى ثعلب قوله في الجزل إنه (( ما لم يكن بالمغرب المستغلق البدوي ولا السّفساف العامي ولكن ما اشتد أسره وسهل لفظه ونأى واستصعب على غير المطبوعين مرامه وتوهم إمكانه ))[٤١]. ويلاحظ الدكتور محمد غنيمي هلال أن هذه القاعدة في تأكيدها اللفظ الجزل تكسب الألفاظ نبلاً يُشبه النبل الطبقي وفيها إغفال لمواقع اللفظ في الجملة[٤٢]. أما استقامة اللفظ فيقصد به خلوه من الخطأ وسلامته من اللحن وقد عيب رؤية بن العجاج لقوله في وصف الإبل :

صـــوادق العقب مهاذيـــب الولَـــق

فقد فتح اللام وإنما هو الولْق وهو سير سريع يقال : ولَق يَلِق ولْقاً . وقد لَحَّنَ عنبسة بن معدان الفرزدق عند بلال بن أبيّ بردة في قوله :

تريك نجوم الليل والشمس حَيّةٌ زحام بنات الحارث بن عُباد

فقال عنبسة : الزحام مذكرا[٤٤] : أما معيار اللفظ فالطبع السليم ومن لـــم يتوافر فيه وحرم منه لم يميز الجزالة في الكلام . أما القـــاعدة الثالثــة فهي : الإصابة في الوصف وتتطلب أن يصف الشـــاعر الشـــيء بمـــا يصوره تصويرا واضحاً من غير زيادة ولا نقصان . وقد استُحسن مـــن زهير بن أبي سلمى أنه لا يصف الرجل إلا بما فيه[٤٥] . لكنـــه أخطـــأ الوصف المصيب في قوله :

يخرجن من شربات ماؤها طَحِلٌ على الجذوع يخفن الغَمرَ والغرقا

فقيل : إن الأمر ليس كذلك في الواقع فالضفادع إنما تخرج لأنها تبيـض في الشطوط[٤٦] . والإصابة في الوصف تتطلب من الشـــاعر أن يـــأتي بالصفة ملائمة للموصوف وأن يورد الصفات التي يستحقها الموصـــوف فشعر الناصية في الفرس لا يجوز أن يشبه بسعف النخيل لأن الشعر إذا غطى العين لم يكن الفرس كريماً . وهكذا عاب الأصمعي امرأ القيســـي لقوله :

وأركب في الروع خيفانةً كسا وجهها سَعَفٌ منتشر[٤٧]

وذكر المرزوقي أن عيار الإصابة في الوصف الذكاء وحســـن التميـــيز فالصفة لصيقة بالموصوف لا يتبرأ منها وعسير أن تخرج منه ولاعتماد الشاعر في شعره على التخيل ربما يُخطئ في تخيله أشـــياء لـــم يعتـــد الإحاطة بصفاتها أو خفي عنه بعض ما يدق من مشـــاهدته إياهـــا[٤٨] . وذكر المرزوقي ان اجتماع عناصر العمود الثلاثة الأول في الشعر أدى إلى ان كثرت سوائر الأمثال وشوارد الأبيات ، أي : إن الأبيات السائرة

والشاردة هي البالغة مبلغاً كبيراً في صحة المعنى وجزالة اللفظ وإصابة المعنى المفاد منها[٤٩] .

أما القاعدة الرابعة فهي المقاربة في التشبيه وقد تحدث المبرد عما يستحسن في التشبيه فقال : (( وأحسن الشعر ما قارب فيه القائل إذا شُبه وأحسن منه ما أصاب به الحقيقة ))[٥٠] . وقال ابن قتيبة :(( وليس كل الشعر يختار ويحفظ على جودة اللفظ والمعنى . ولكنه قد يُختار ويحفظ على أسباب منها : الاصابة في التشبيه ))[٥١] . وقال ابن طباطبا : (( فأحسن التشبيهات ما إذا عكس لم ينتقص بل يكون كل مشتبه بصاحبه مثل صاحبه ويكون صاحبه مثله متشبهاً به صورة ومعنى ))[٥٢] . وقال قدامة ابن جعفر : (( فأحسن التشبيه هو ما وقع بين الشيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها حتى يُدنى بها إلى حال الاتحاد ))[٥٣] وذكر المروقي أن الغاية من التشبيه هي : (( خروج المشبه من الكمون الى الظهور ومن الخفاء الى البروز))[٥٤] . وقال في عبارة : (( فأصدقه ما لا ينتقض عند العكس . وأحسنه ما أوقع بين شيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما ليبين وجه الشبه بلا كلفة ...))[٥٥] ولذلك عيب قول الشاعر في وصف فرسه :

وله غرة كلون وصال فوقها طُرَّة كلون صدود

لأنه شَبَّهَ الأوضح بالأغمض وما تقع عليه الحاسة بما لا تقع عليه . والقاعدة الخامسة من قواعد العمود هي : التحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن . وقد ورد الكلام عليها في كتاب البيان والتبيين قال الجاحظ : (( وأنشدني أبو العاصي . قال : أنشدني خلف الأحمر في هذا المعنى :

وبعض قريض القوم أولاد علة يَكُدُّ لسان الناطق المتحفظ

وقال أبو العاصي : وأنشدني في ذلك أبو البيداء الرياحي :

وشعر كبعر الكبش فَرَّق بينه لسان دعي في القريض دخيل

وقال بعد ذلك : (( وأجود الشعر ما رأيتــه متلاحــم الأجــزاء ســهل المخارج ، فنعلم بذلك أنه قد أفرغ افراغاً واحداً وسبك سبكاً واحــداً ، فهو يجري على اللسان كما يجري الدّهان))[٥٧] . ويقول المرزوقــي : (( فما لم يتعَثر الطبع بأبنيته وعقوده ولم يتحبس اللسان فــي فصولــه ووصوله بل استمرا فيه واستسهلاه بلا ملال ولا كلال ، فذلك يوشك أن يكون القصيدة منه كالبيت والبيت كالكلمة تسَالماً لأجزائه وتقاربــاً وألا يكون كما قيل فيه :

وشعر كبعر الكبش فَرَّق بينه لسان دِعيٍّ في القريض دخيلُ

وكما قال خلف :

وبعض قريض القوم أولاد علة يكدّ لسان الناطــق المتحفــظ

وكما قال رؤبة لابنه عقبة وقد عرض عليه شيئاً مما قاله :

قد قلت لو كان له قرانُ[٥٨] .

ويُلاحظ أن فحوى كلام الجاحظ هو فحوى كلام المرزوقي نفســه أمــا عبارة الجاحظ : (( يجري على اللسان كما يجري الدهــان )) فــهي لا تختلف عن عبارة المرزوقي : (( إن اللسان لم يتَحبَّــس فــي فصولــه ووصوله )) . وقال ابن طباطبا : (( وأحسن الشعر ما ينتظم فيه القــول انتنظاماً يّتسق به أوله مع آخره على ما ينسقه قائله فان قدم بيت علــى بيت دخله الخلل كما يدخل الرسائل والخطب إذ نقص تأليفها ))[٥٩] وأكد قدامة وهو يتحدث عن التئام المعنى مع الوزن ضــرورة (( أن تكــون المعاني تامة مستوفاة لم يضطر الوزن إلى نقصها عن الواجب ولا إلــى الزيادة فيها عليه ))[٦٠] . وكان ابن طباطبا ذهب إلــى أنــه (( ينبغــي للشاعر أن يتأمل تأليف شعره وتنسيق أبياته ويقف على حسن تجاورهــا

أو قبحه فيلائم بينها لتنتظم له معانيها ويتصل كلامه فيها ولا يجعل بين ما قد أبتدأ وصفه وبين تمامه فضلاً من حشو ليس من جنس ما هو فيه ... ويتفقد كل مصراع هل يشاكل ما قبله ؟ ))[٦١]. والترابط أو التلاؤم بين أجزاء البيت مما يتطلبه النقاد في الشعر ولذلك عابو الشاعر لقوله :

فنحن كماء المزن ما في نصابنا    كَهامٌ ولا فينا يعد بخيلُ

وقالوا : ليس ثمة ترابط بين قوله : (( ما في لضابنا كهام )) وقوله : (( فنحن كماء المزن )) إذ ليس بين ماء المزن والنصاب والكهام مقاربة . ولو قال : ونحن ليوث الحرب أو أولو الصرامة والنجدة ما في نصابنا كهام لكان الكلام مستوياً أو نحن كماء المزن صفاء أخلاق وبذل أكف لكان جيداً . كما عابوا امرأ القيس في قوله :

كأني لم أركب جواداً للذة    ولم أتبطن كاعباً ذات خلْخال

ولم أسبأ الزق الرويَّ ولم أقل    لخيلي كري كرة بعد إجفال

وقالوا : لو قال :

كأني لم أركب جواداً ولم أقل    لخيلي كري كرة بعد إجفال

ولم أسبأ الزق الرويَّ للذة    ولم أتبطَّن كاعباً ذات خلخالي

لكان أحسن وأدخل في استواء النسيج لأن ركوب الجواد مع ذكر كرور الخيل أجود ، وذكر الخمر مع ذكر الكواعب أحسن[٦٢] , وبَيِنُ أن اهتمام النقاد بالقصيدة كان يتركز على ترابط أجزائها وكان كلامهم ينصب على توثيق الصلة بين هذه الأجزاء أكثر انصرافه القصيدة نفسها بوصفها عملاً فنياً متكاملاً . أما حديثهم عن الأغراض الشعرية وما يناسب غرضاً من الأوزان فقد كانوا يؤمنون بوجود صلة بين الغرض والوزن ويؤكدون ضرورة اختيار الوزن الملائم للغرض أو للموضوع الشعري الذي ينتظمه الوزن . قال ابن طباطبا في كلامه على بناء

القصيدة : (( فإذا أراد الشاعر بناء قصيدة مخض المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكرة نثراً وأعَدَّ له ما يلبسه إياه من الألفاظ التي تطابقه والقوافي التي توافقه والوزن الذي سلس له القول عليه ))[٦٣] وقال ابن العميد : (( حق الشاعر أن يتأمل الغرض الذي قصده والمعنى الذي اعتمده وينظر في أي الأوزان يكون أحسن استمراراً ومع أي القوافي يحصل أجمل اطراداً فيركب مركباً لا يخشى انقطاعه وبتيقن الثبات عليه ))[٦٤] . وكان المرزوقي من ناحيته يرى كذلك أنه ينبغي للشاعر إذا أراد نظم قصيدة جيدة أن يتخير لها وزناً لذيذاً[٦٥] يناسب غرضه . ويوضح ابن رشيق القيرواني كيف يتخير الشاعر الوزن فيقول إن ذلك يتم له ان (( يركب مستعمل الأعاريض ووطيئها وأن يستحلي الضروب ويأتي بألطفها موقعاً وأخفها مستمعاً وأن يتجنب عويصها ومستكرهها ))[٦٦] وذكر المرزوقي أن عيار التحام اجزاء النظم والتئامه على تخير من لذيذ الوزن هو الطبع واللسان[٦٧] . أي : أن تكون كلمات البيت متناسبة كي لا يكون في النطق بها بعد اجتماعها ما يثقل اللسان ، ان الكلمة قد تكون وهي منفردة غير ثقيلة ، لكنها إذا ضمت إلى غيرها لم تتلاءم معها . وثقلت على اللسان[٦٨] . أما القاعدة السادسة فهي مناسبة المستعار للمستعار له . وقد تحدث الآمدي عن طريقة العرب في الاستعارة ، فقال : (( وإنما استعارت العرب المعنى لما ليس هو له إذا كان يقاربه أو يناسبه أو يشبهه في بعض أحواله أو كان سببا من أسبابه ... ))[٦٩] وقال ابن رشيق القيرواني مبينا ما يستحسن من الاستعارات : (( وإذا استعير للشيء ما يقرب منه ويليق به كان أولى مما ليس منه في شيء ))[٧٠] . وكذلك استهجنوا قول أبي نواس :

بح صوت المال لما     منك يشكو ويصيح

واستقبحوا أيضا قول بشار بن برد :

وجذّت رقاب الوصل أسياف هجرها

وقَدّت لرجل البين نعلين من جلد[٧١]

وتقوم الاستعارة الجيدة عندهم على تقريب التشبيه ومناسبة المستعار له للمستعار منه[٧٢] . ثم يكتفي بالاسم المستعار ، ويأخذ المعاصرون على القدماء أنهم ربطوا الاستعارة بالتشبيه ربطاً مطلقاً وهو أمر لا يستقيم دائماً لأن العلاقة التشبيهية بصورتها المألوفة لا تتحقق في كثير من نماذج الاستعارة المكنية . وإذا تعثرت العلاقة التشبيهية بين طرفي الاستعارة فالأوفق أن تعد الاستعارة تصويراً جديداً للأشياء تكتسب فيه وجوداً غير وجودها في الواقع[٧٣] . ويجعل المرزوقي عيار الاستعارة الذهن والفطنة[٧٤] وعندئذ يسهل إدراك ما بين طرفي الاستعارة من شبه أو مناسبة . أما القاعدة السابعة فهي : مشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية . والمشاكلة : المماثلة والتلاؤم . وقد قال الجاحظ في هذا الشأن : (( ومتى شاكل ـ أبقاك الله ـ ذلك اللفظ معناه وأعرب عن فحواه وكان لتلك الحال وفقاً ولذلك القدر لفقاً وخرج من سماجة الاستكراه وسلم من فساد التكلف كان قميناً بحسن الموقع وبانتفاع المستمتع ))[٧٥] وقال أيضاً : (( ولكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ ولكل نوع من المعاني نوع من الأسماء فالسخيف للسخيف والخفيف للخفيف والجزل للجزل والإفصاح في موضع الأفصاح والكناية في موضع الكناية والاسترسال في موضع الاسترسال ))[٧٦] . وكان بشر بن المعتمر قد قال : (( ومن أراغ معنى كريماً فليلتمس له لفظاً كريماً ، فان حق المعنى الشريف اللفظ الشريف ... ))[٧٧] وائتلاف اللفظ مع المعنى من شأنه أن يصنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة كما يقول الجاحظ . ومن أقوال الجاحظ التي لها صدى عند المرزوقي قوله : (( وإنما الألفاظ على أقدار المعاني فكثيرها لكثيرها

وقليلها لقليلها وشريفها لشريفها وسخيفها لسخيفها ))[٧٨] . أما المرزوقي فقد ذهب مذهب الجاحظ عندما لاحظ انه إذا (( كان اللفظ مقسوماً على رتب المعاني قد جعل الأخص للأخص والأخس للأخس فهو البريء من العيب ))[٧٩] . ومن عناصر هذه القاعدة : شدة اقتضاء اللفظ والمعنى للقافية حتى لا منافرة بينهما ، أي : ان المعنى يتطلب القافية . فإذا وردت كانت كالموعود المنتظر لأن ما قبلها يدل عليها وينبئ عن قدومها فتقع موقعاً حسناً غير مستكره . وكان الخليل بن أحمد الفراهيدي قال : (( إن أشعر بيت هو (( البيت الذي يكون في أوله دليل على قافيته ))[٨٠] . ونصح بشر بن المعتمر الشاعر بالا يجعل قافيته (( قلقة في مكانها نافرة من موضعها )) وألا يكرهها (( على اغتصاب الأماكن والنزول في غير أوطانها ))[٨١] . واستقبح ابن طباطبا القوافي القلقة في مواضعها واستحسن القوافي المتمكنة في مواقعها[٨٢] . أما قدامة بن جعفر فقد أوجب أن تكون القافية معلقة بما تقدم من معنى البيت تعلق نظم له وملاءمة لما مَرَّ فيه ))[٨٣] . وخير الشعر عنده ما إذا سمع المرء منه أول البيت عرف آخره فبانت له قافيته ))[٨٤].

ذلك هو عمود الشعر في أساسه وتطوره ونضجه واكتماله .، إنه حصيلة مفاهيم ومعايير ومقاييس موروثة ويتعين ألا يقتصر على واحد من القدماء فينسب له دون سواه وتلك المقاييس جماع أفكار أولئك العلماء والنقاد الذين سبق ذكرهم ونظراتهم في الشعر متى يحسن ويجود ومتى يستهجن ويستقبح . سارت هذه المفاهيم والمعايير والنظرات في طريق النضج والتطور والنماء حتى آخر القرن الرابع الهجري على الأرجح ورسخت وتوضحت . فصاغها المرزوقي الصياغة الأخيرة بما عرف عنه من إطلاع أدبي ولغوي عميق وأسلوب رفيع رصين ، وذوق فني مرهف فكانت أتقن صياغة .

# هوامش البحث ومصادره


١ ـ ابن منظور ، أبو الفضل محمد بن مكرم (( ت ٧١١هـ/ ١٣١١م)) ، لسان العرب ، مطبعة بولاق . القاهرة ١٣٠٨ هـ مادة (( عمد )) ٤ / ٢٩٦ ـ ٢٩٧ .

٢ ـ د . يوسف حسين بكار ، قضايا في النقد والشعر ، بيروت ١٩٨٤ م ص ٩ .

٣ ـ أبو الفرج الأصفهاني ، علي بن الحسين (( ت ٣٥٦هـ / ٩٦٧ م )) ، الأغاني ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣ م ٣ / ١٤١ .

٤ ـ ابن قتيبة ، أبو عبد الله محمد بن مسلم (( ت ٢٧٦هـ/ ٨٤٦ م )) ، الشعر والشعراء ، تحقيق أحمد محمد شاكر . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٧ م ١ / ٧٥ ـ ٧٦ .

٥ ـ ابن طباطبا ، أبو الحسن محمد بن أحمد العلوي (( ت ٣٢٢ هـ / ٩٣٣ م )) ، عيار الشعر ، تحقيق عبد العزيز ناصر المانع . الرياض ١٩٨٥ م ص ٨٤ .

٦ ـ الآمدي ، أبو القاسم الحسن بن بشر (( ت ٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م )) ، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري ، تحقيق السيد أحمد صقر . القاهرة ١٩٧٢ ١ / ٤ .

٧ ـ المصدر نفسه والصفحة .

٨ ـ المصدر نفسه ١ / ١٢ .

٩ ـ المصدر نفسه ١ / ١٨ .

١٠ــ الصولي ، أبو بكر محمد بن يحيى (( ت ٣٣٥ هــ / ٩٤٥ م ))
أخبار أبي تمام ، تحقيق خليل عساكر ومحمد عبده عزام ونظير الإسلام ، القاهرة ١٩٣٧ ص ٧٢ .

١١ــ الصولي ، أخبار أبي تمام ١٧٥ ــ ١٧٦ . الآمدي ، الموازنة ١/ ٢٢ــ ٢٣ .

١٢ــ الآمدي ، الموازنة ١ / ٢٢ .

١٣ــ الصولي ، أخبار أبي تمام ١٥ ــ ١٦ .

١٤ــ القاضي الجرجاني ، علي بن عبد العزيز (( ت ٣٩٢ هــ / ١٠٠١ م )) ، الوساطة بين المتنبي وخصومه ، تحقيق محمد أبو الفضل وعلي البجاوي . القاهرة ١٩٦٦ ص ٥١ . الصولي ، أخبار أبي تمام ٧٢ . الآمدي ، الموازنة ١ / ٢٢ ، المرزباني ، محمد بن عمران (( ت ٣٨٤ هــ / ٩٩٤ م )) الموشح ، تحقيق علي محمد البجاوي . القاهرة ١٩٦٥ ص ٤٦٥ ، ٤٦٨ ، ٤٩٣ .

١٥ــ ابن رشيق القيرواني ، أبو الحسن علي (( ت ٤٥٦ هــ / ١٠٦٣ م )) ، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . بيروت١٩٧٣ ١ / ٩ .

١٦ــ الآمدي ، الموازنة ١ / ٤ .

١٧ــ المرزوقي ، أبو علي أحمد بن محمد (( ت ٤٢١ هــ / ١٠٣٠ م )) ، شرح ديوان الحماسة ، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون . القاهرة ١٩٦٧ ١ / ٤ .

١٨ــ المصدر السابق ١ / ٨ .

١٩ــ القاضي الجرجاني ، علي بن عبد العزيز (( ت ٣٥٥ هــ / ٩٦٥ م )) ، الوساطة بين المتنبي وخصومة ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم وعلي محمد البجاوي . بيروت .

٢٠ـ المرزوقي ، شرح ديوان الحماسة ١ / ٩ .

٢١ـ الآمدي ، الموازنة ١ / ٥٠٤ .

٢٢ـ المصدر نفسه والصفحة .

٢٣ـ نشر كتاب شرح مشكل أبيات أبي تمام المفردة ببغداد بتحقيق الدكتور خلف رشيد نعمان . أما كتاب الانتصار فمفقود . وفي كتاب النظام في شرح شعر المتنبي وأبي تمام نقولات منه نحوما في ٢ / ١٢٠ ، ١٥٨ ، ٨ / ١٢ ، ١٠ / ٢٠٧ .

٢٤ـ كتاب الآمدي الموسوم بتفسير معاني أبيات أبي تمام مفقود وفي كتاب النظام ١ / ٢٤٥ ، ٣ / ٢٠٠ ـ ٢٠١ ، ٦ / ٦٦ ، ٢٥٣ ، ٥ / ٤٥٩ ، نقولات منه .

٢٥ـ ابن المستوفي ، أبو البركات شرف الدين المبارك بن أحمد : (( ت ٦٣٧ هـ / ١٢٣٨ م )) ، النظام في شرح شعر المتنبي وأبي تمام . بغداد منشورات وزارة الثقافة والأعلام ١٩٩٢ ـ ٢٠٠٢ م تحقيق د . خلف رشيد نعمان .

٢٦ـ المصدر نفسه ٢ / ١٢٠ ، ١٥٥ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٨٦ ، ٦ / ١٣٨ ، ٢٤٧ ، ٢٧٠ ـ ٢٧٢ ، ١٠ / ١٦٦ ، ٢٠٧ ، ٢٦٤ ، ٤٢٨ .

٢٧ـ ابن المستوفي ، النظام ٩ / ٢٨١ . والمقصود بـ (( بعضهم )) القاضي الجرجاني في كتابه الوساطة ٧٤ .

٢٨ـ المرزوقي ، شرح ديوان الحماسة ١ / ١٩٦ .

٢٩ـ المصدر نفسه ١ / ٤ .

٣٠ـ الجاحظ ، البيان والتبيين ١ / ١٣٦ .

٣١ـ المصدر نفسه ١ / ٨٣ .

٣٢ـ الجاحظ ، الحيوان ٣ / ٣١١ .

٣٣ـ الجاحظ ، البيان والتبيين ١ / ١٣٦ .

٣٤ـ القالي ، أبو علي اسماعيل بن القاسم (( ت ٣٥٦ هـ / ))
الأمالي ، القاهرة ١٩٢٦ تحقيق عبد العزيز الميمني ٢ / ١٦٤ .

٣٥ـ المرزباني ، الموشح ٣٠٥ .

٣٦ـ المصدر نفسه ٥٦ .

٣٧ـ المرزوقي ، شرح ديوان الحماسة ١ / ٦ .

٣٨ـ القاضي الجرجاني ، الوساطة ١٦ .

٣٩ـ القلقشندي ، أبو العباس أحمد بن علي (( ت ٨٢١ هـ / ١٤٠١ م )) صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، القاهرة ١٩٦٣ ٢ / ٣٣١ .

٤٠ـ الجاحظ ، البيان والتبيين ١ / ١٤٤ .

٤١ـ ثعلب ، أبو العباس أحمد بن يحيى (( ت ٢٩١ هـ / ٩٠٤ م )) ، قواعد الشعر ، تحقيق د . رمضان عبد التواب ، القاهرة ١٩٦٦ م ص ٦٧ .

٤٢ـ د . محمد غنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث ، بيروت ١٩٧٣ م ص ١٧١ .

٤٣ـ ابن قتيبة ، أبو محمد عبد الله بن مسلم (( ت ٢٧٦ هـ / ٨٨٧ م )) ، الشعر والشعراء ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، بيروت ١٩٦٤ م ٢ / ٥٩٨ .

٤٤ـ المرزباني ، الموشح ١٦٦ .

٤٥ـ ابن سلام الجمحي ، أبو عبد الله محمد (( ت ٢٣٢ هـ / ٨٤٦ م )) ، طبقات فحول الشعراء ، تحقيق محمود محمد شاكر. القاهرة ١٩٧٤ ١ / ٦٣ .

٤٦ـ الآمدي ، الموازنة ١ / ٣٩ .

٤٧ــ المرزباني ، الموشح ٣٩ .
٤٨ــ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ، شرح المقدمة الأدبية ، بيروت ١٩٥٨م ص ٦٧ .
٤٩ــ المرزوقي ، شرح ديوان الحماسة ١ / ٩ ، محمد الطاهر بن عاشور ، شرح المقدمة الأدبية ٦٩ .
٥٠ــ المبرد ، أبو العباس محمد بن يزيد (( ت ٢٨٥ هـ / ٨٩٨ م )) ، الكامل في اللغة والأدب ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة . دار نهضة مصر القاهرة ١ / ٢٩٤ .
٥١ــ ابن قتيبة ، الشعر والشعراء ٢ / ٨٤ .
٥٢ــ ابن طباطبا ، عيار الشعر ١٦ .
٥٣ــ قدامة بن جعفر (( ت ٣٣٧ هـ/ ٩٥١ م )) ، نقد الشعر ، تحقيق كمال مصطفى القاهرة ١٩٧٨ م ص ١٠٩ .
٥٤ــ المرزوقي ، شرح ديوان الحماسة ١ / ٤٠٨ . وأنظر تأثير أبي علي المرزوقي بالرماني . الرماني ، علي بن عيسى (( ت ٣٨٤ هـ / ٩٩٤ م )) ثلاث رسائل في اعجاز القرآن ، تحقيق محمد زغلول سلام ومحمد خلف الله . دار المعارف . القاهرة ١٩٦٨ ص ٨٠ .
٥٥ــ المرزوقي ، شرح ديوان الحماسة ١ / ٩ .
٥٦ــ ابن رشيق القيرواني ، العمدة ١ / ٢٨٧ .
٥٧ــ الجاحظ ، البيان والتبيين ١ / ٦٦ ــ ٦٧ .
٥٨ــ المرزوقي ، شرح ديوان الحماسة ١ / ١٠ .
٥٩ــ ابن طباطبا ، عيار الشعر ٢١٣ .
٦٠ــ قدامة بن جعفر ، نقد الشعر ١٦٧ .
٦١ــ ابن طباطبا ، عيار الشعر ٢٠٩ .

٦٢ـ أبو هلال العسكري ، الحسن بن عبد الله (( ت ٣٩٥ هـ / ١٠٠٤ م )) كتاب الصناعتين ، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ١٩٧١ ص ١٥٠ ـ ١٥١ .

٦٣ـ ابن طباطبا ، عيار الشعر ٧ ـ ٨ .

٦٤ـ الصاحب بن عباد ، أبو القاسم إسماعيل (( ت ٣٨٥ هـ / ٩٩٥ م )) الكشف عن مساوئ شعر المتنبي ، تحقيق محمد حسن آل ياسين بغداد ١٩٦٥ ص ٣٨ .

٦٥ـ المرزوقي ، شرح ديوان الحماسة ١ / ٩ .

٦٦ـ ابن رشيق ، العمدة ١ / ١٤٠ .

٦٧ـ المرزوقي ، شرح ديوان الحماسة ١ / ١٠ .

٦٨ـ الطاهر بن عاشور ، شرح المقدمة الأدبية ٧٢ .

٦٩ـ الآمدي ، الموازنة ١٠ / ٢٦٦ .

٧٠ـ ابن رشيق ، العمدة ١ / ٢٦٩ .

٧١ـ المصدر نفسه والصفحة .

٧٢ـ المرزوقي ، شرح ديوان الحماسة ١ / ١١

٧٣ـ د . شفيع السيد ، التعبير البياني ، القاهرة ١٩٨٢ ص ١١١.

٧٤ـ المرزوقي ، شرح ديوان الحماسة ١ / ١٠ .

٧٥ـ الجاحظ ، البيان والتبيين ٢ / ٧ ـ ٨ .

٧٦ـ الجاحظ ، الحيوان ٣ / ٣٩ .

٧٧ـ الجاحظ ، البيان والتبيين ١ / ١٣٦ .

٧٨ـ الجاحظ ، الحيوان ٦ / ٨ .

٧٩ـ المرزوقي ، شرح ديوان الحماسة ١ / ١١ .

٨٠ــ ابن عبد ربه ، أحمد بن محمــد (( ت ٣٢٨ هــــ / ٩٣٩ م )) ، العقد الفريد ، تحقيق عبد المجيــد الـــترحيني بــيروت ١٩٨٧ م ٦ /١٢١ .

٨١ــ الجاحظ ، البيان والتبيين ١ / ١٣٨ .

٨٢ــ ابن طباطبا ، عيار الشعر ١٧٤ .

٨٣ــ قدامة بن جعفر ، نقد الشعر ١٦٧ .

٨٤ــ المصدر نفسه ١٦٨ .

# دور " الأحداث " في العراق وبلاد الشام في القرنين

# ٢ ـ ٤ هـ / ٨ ـ ١٠ م

**د. طه خضر عبيد**

أستاذ / كلية التربية

جامعة الموصل

**الملخص :**

يسعى البحث الى توضيح اصل مصطلح الأحداث "الشباب" والأسباب والظروف التي قادت الى نشأتهم في العراق وبلاد الشام للمدة بين القرنين الثاني ـ الرابع للهجرة/الثامن ـ العاشر للميلاد ، والتطورات التي مر بها الأحداث ، والعمل السياسي والحربي الذي أدوه في المدن ، وفي أدارتها ، أو لكونهم قوى شعبية مسلحة ، ونوعا من الأمن وحرس الأمراء المحليين .

وعندما كانت الحكومة أو الخلافة ضعيفة في تلك المدة، نجح الأحداث في فرض وجودهم وتسلموا السلطة من الحكام المستبدين ودافعوا عن المدن بوجه الهجمات الأجنبية مثل القرامطة ، والفاطميين ، والبيزنطيين ، وفرضوا أنفسهم بوصفهم حزبا سياسيا .

## المقدمة

لا شك ان دراسة " الأحداث " في العراق وبلاد الشام للمدة بين القرنين الثاني ـ الرابع للهجرة / الثامن ـ العاشر للميلاد ، من اخصب الموضوعات التاريخية ، لانها عبرت عن شخصية المجتمع العربي الإسلامي وتطوره ، ولما أصابها من التشويه والتداخل الذي تناوله الباحثون في وصف حالتهم ونشأتهم وتطورهم . ووضع الباحثون حركة الأحداث تحت إطار الفتوة تارة ، أو ضمن التغيرات الاجتماعية تارة أخرى ، منطلقين من حقل تخصصهم واهتمامهم وما اتيح لهم من مصادر وعلى وفق المنهج الذي اتبعوه في معالجتهم تلك .

وقد سبقهم المؤرخون في مصادرنا الى وصف " الأحداث بنعوت عديدة ، وظهر هناك تحامل ولغة متعالية ، أو ان وصفهم قد تم بأوصاف منحطة على حد تعبيرهم ، وتناولتها مصادر أخر بطريقة غريبة فيها تطرف ، وأخر كانت اكثر واقعية ودقة * .

واول من تناول الأحداث من الباحثين وعدهم من الفتوة ، مصطفى جواد سنة ١٩٥٨م ، وحدد نشأتهم في القرن الخامس للهجرة / الحادي عشر للميلاد[١] وجاء C. Cahen سنة ١٩٨٥ ليقول انهم حصيلة التحول الاجتماعي في القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد ، متأثرين في أحداث بيزنطة في القرن السادس الميلادي[٢] وسار على نهجه St. Vrynonis سنة ١٩٦٥ ، ١٩٧٣[٣] ، وكان الباحث شاكر مصطفى سنة ١٩٧٣ اكثر انصافا اذ حدد بداية نشاتهم بالقرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد وعرج على حركاتهم الشعبية في دمشق[٤] وعدهم P. Sivers جزءا من التغيرات الاجتماعية في بلاد الشام وقارن بهم حركات الشباب في بيزنطة وإيطاليا[٥].

ولما كانت تلك الآراء والافتراضات قد أجحفت حق الأحداث وجــاءت مبتورة ، فان الدراسة ستتبع ظهورهم بدقة وأمانة معالجة كل الجوانــب المرتبطة بتلك التسمية ، أصلا ، ونشأة ، وتطورا ، وتنظيما ، وعمــلا والأحداث بعمر خمسة عشر الى عشرين سنة ويأتي المفهوم العراقي ــ الشامي للأحداث ليعني لغة الحدث الشاب ، الفتــى[٦] ، واصطلاحــا ، أولئك الشباب العاملين تحت إمرة صاحب الأحداث الموظف الإداري ــ القضائي أول الأمر في البصرة في بداية القرن الثاني للهجرة / الثــامن للميلاد ولهم واجبات محددة [٧] ، ثم تحول الأحداث الى أمــن داخلــي محلي ومسلح مهمته حراسة الأمراء في منتصف القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد[٨] ، ثم الى حزب شعبي منظــم ومســلح . كــان عملــه السياسي والحربي في بلاد الشام والعراق واضحا[٩] .

ولكثرة الأحداث واعدادهم الكبيرة فهم جزء من العامة وابنائــها من الشباب الذين تميزوا بعقيدة المجتمع وشخصيته وصفاته من وعــي وحيوية وفورة واخلاق ، فهم جزء من حركة التاريخ النــاصع ، وهــم ليسوا لصوصا وانما كانوا الكثرة الرافضة للحالة السيئة التي مرت بــها مدنهم وبلادهم وهذه المنظمة " الأحداث سماها المؤرخون المعــاصرون لها بـــ " الأحداث" [١٠].

وقد حددت الدراسة مدتها بين القرنين الثاني ــ الرابع للــهجرة / الثامن ــ العاشر للميلاد لان تلك المدة انتشر فيها الأحداث في العــراق وبلاد الشام ، وصولا الى مصر ، وتحولوا الى شكل آخر وقيادة وتنظيم آخر لينخرطوا في نظام الفتوة الذي أنشأه الخليفــة النــاصر لديــن الله العباسي ( ٥٧٥ ــ ٦٢٢هــ / ١١٧٩ ــ ١٢٥٥م) ســنة ٦٠٤ هـــــ / ١٢٠٧م وانتشر في معظم الأقاليم سنة ٦٠٧هــ / ١٢١٠م [١١] وبذلــك يعد السياق التاريخي لمصطلح الأحداث بعوامله السياسية والاجتماعيــة

والإدارية وهو الذي أكد الجانبين التنظيمي والتعبوي الشعبي لمنظمة الأحداث .

## أولا : الأحداث في العراق في العصرين الأموي والعباسي :

### ١. اصل الأحداث ، وبداية نشاتهم في العصر الأموي :

ظهر مصطلح الأحداث أول مرة في بداية القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد في المدن العربية الإسلامية الأولى " الأمصار " في بصرة العراق ، وكان يعني شكلا من التنظيمات الإدارية السريعة ، ووظيفة مدنية إلا أن الإشارات السريعة في المصادر قد ركزت على ان الأحداث جزء من الإدارة المحلية واول من عين الخليفة الأموي على شرطة البصرة واحداثها سنة ١٠٢هـ / ٧٢٠م هو عمر بن يزيد التميمي[١٢]. ويحدد موقع الأحداث هنا بأنه وظيفة ذات علاقة وثيقة بإحدى الوظائف الإدارية ـ القضائية المحلية " الشرطة " ولم يكن استحداث وظيفة الأحداث في البصرة إلا بفعل الحاجة الى المزيد من إقرار الأمن وحفظ النظام وتطبيق شعائر الإسلام وتعاليمه ومراقبة الأعداء من الداخل ، والضرب على أيدي من يثير الفوضى والفتن ويعتدي على مصالح الناس وممتلكاتهم[١٣].

ويأتي مصطلح الأحداث في تلك المدة ليحمل معنى ذا جذر واحد ، ومهمة معروفة ، سواء من يقوم بالمهمة من الأحداث او من يتولى الوظيفة او ما له صلة بالأعمال المحدثة المخالفة للشرع او الحدث الجسيم الذي يهدد المدينة ولذلك انحصرت مهمة تولي الأحداث بالمحافظة على الأمن العام ومصالح الناس وحقوقهم ، وتميز بطابع الانضباط الصارم[١٤].

واستوجب ذلك التنظيم الإداري القضائي الجديد في البصرة ، ان يستعين من يتولى وظيفة الأحداث بالشباب " الأحداث " المكلفين بمهام محددة ،

ويتضح من الارتباط الوثيق بين وظيفتي " الشرطة والأحداث " تداخل تلك المهام والتقاؤها [١٥]، لا بل قد يصعب أحيانا التمييز من تلك الوظيفتين بسبب التداخل ، فضلا عن المهام الأُخر كإمامة الصلاة من متولي الأحداث ، والدعوة اليها عن طريق اعوانه " الأحداث " وقد عين والي البصرة خالد بن عبد الله سنة ١١٠هـ / ٧٢٨م على الصلاة والأحداث والشرطة شخصا واحدا[١٦]، وبذلك اصبح الواجب الديني يتطلب من متولي الأحداث ان يكون من افقه الناس واعقلهم وامهرهم واضبطهم ، وقد استمر متولي الأحداث في البصرة من سنة ١١٠ ـ ١١٨هـ / ٧٢٨ ـ ٧٣٦م وفي سنة ١١٨ هـ / ٧٣٦م اصبح بلال بن أبي بردة العامل على البصرة وأحداثها وقضائها وصلاتها مجتمعة[١٧]. وتداخلت وظيفتا الشرطة والأحداث واحيانا القضاء معها لتناط بشخص واحد ، ففي سنة ١٢٧هـ / ٧٤٤م اصبح القاضي عباد ابن منصور على الصلاة والأحداث والقضاء في البصرة [١٨].

ولم تقتصر وظيفة الأحداث على البصرة ، بل ان أولى إشارات المصادر توضح ظهورها في الكوفة زمن الخلافة العباسية ، فكان سوار بن عبد الله القاضي على الصلاة والأحداث في البصرة سنة ١٣٦هـ / ٧٥٣م وسعيد بن دعلج على الأحداث والجوالي والشرطة وصدقات ارض العرب في الكوفة ، وفي تلك المدة اتسعت واجبات الأحداث في تحصيل أنواع من الضرائب كالجوالي على أهل الذمة والصدقات على المسلمين[١٩].

واصبحت وظيفة الأحداث ذات أهمية كبيرة ، وقدمت خدماتها الجليلة في تلك المدن . وما ظهورها في البصرة والكوفة بتلك الطريقة بوصفها قوى محلية دائمية وامنية مرتبطة بالإدارة والقضاء إلا ليثر أسئلة ؛ منها : ان المصادر لم تشر الى ظهورها في المدن الأُخر ! وهل

ذلك يعني بالضرورة انها لم تظهر فعلا في مدن أخرى في المدة نفسها ؟

للإجابة عن ذلك ؛ يمكن القول ، ان البصرة والكوفة اول أمصار العرب المسلمين خارج الجزيرة العربية ؛ فهما معسكران دائميان وقاعدتان صدرت منها كل العمليات الحربية بعد الاستقرار ، فضلا عن تطور العمران الواسع والاستقرار الكبير الذي شهداه ، وبلغتا قمة النضج الإداري ، واشرفتا على الأقاليم الشرقية للخلافة في العصر الأموي . ومدتها بالرجال المقاتلين الذين قادوا عمليات الجهاد الدائم والفتوحات ودافعوا عن الإسلام ونشروه ورابطوا بعيدا عن مدنهم[٢٠].

كل ذلك استوجب استحداث قوة أمنية محلية من أبناء أولئك المقاتلين لتنفيذ أوامر الخلافة الإدارية والقضائية ، واقرار الأمن والاستقرار ، وبذلك أصبحت الحاجة الماسة سببا في ظهور " الأحداث " والإستفادة من طاقات الشباب وتوظيفهم قوى محلية . ولا بد من التمييز هنا بين انخراط الأحداث المحلي من الذين عملوا تحت امرة متولي الأحداث والشباب العابث من العيارين الذين بدأت ملامح ظهورهم في البصرة والكوفة[٢١].

لقد استمرت وظيفة الأحداث في تلك المدينتين "البصرة والكوفة" وبقيت معروفة بالتسمية ذاتها في العصر العباسي ، وتكررت الإشارة الى أسماء الرجال الذين تولوا الأحداث فيها للسنوات

١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٩ هـ /
٧٧٥ ، ٧٧٦ ، ٧٧٨ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٥م[٢٢].

واسندت تلك الوظيفة المهمة الى رجال معروفين بكفايتهم ، وحافظوا على مناصبهم لسنوات عديدة ، وانيطت بهم مهمة إمامة الصلاة في المدينتين ، ولقي تعيينهم اهتماما خاصا من الخلفاء

العباسيين[٢٣]، لان الواجب الديني الشرعي ، والصلاة والأحداث والقضاء والجهاد كلها مندرجة تحت امرة الخليفة العباسي إشرافه وواجبه[٢٤].

**٢.علاقة الأحداث بالوظائف الأخرى :**

ارتبطت وظيفة الأحداث بوظيفة المعونة والأخيرة ذات صلة وثيقة بالأحداث والشرطة معا ، واوكلت تلك الوظائف أحيانا الى شخص واحد[٢٥]. ولم يكن استحداث وظيفتي الشرطة والمعونة يعني إلغاء مهمة الأحداث أو إنهاءها، بل استمرت الحاجة الى الأحداث وخدماتهم والجديد ان وظيفة الأحداث بدأت تظهر في المدن الكبرى ، ولم تعد مقتصرة على البصرة والكوفة ولاسيما نهاية القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد[٢٦]. ويشير قدامة[٢٧] الى ان " ديوان الشرطة والأحداث والمعونة " اصبح ديوانا واحدا في العصر العباسي نظرا لتداخل المهمات والواجبات الإدارية والقضائية وقراءة دقيقة لامر الخليفة العباسي بتولية الولاة على المدن عامة والثغور بخاصة ، يكشف على ان والي الحرب والأحداث قد أنيطت به واجبات واسعة[٢٨]، ولم تعد وظيفة الأحداث محلية مثلما كانت بالبصرة والكوفة بداية القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد بل أصبحت واجباته خارج نطاق مدينته ... كما سيأتي بالبحث[٢٩].

**٣.واجبات الأحداث :**

كلف الأحداث من الشباب الصغار بأعدادهم المتواضعة بواجبات وخدمات يقومون بها ، واعمال مشابهة في الكثير من الوجوه بعمل رجال الشرطة في الجانبين الإداري والقضائي ، واصبحت مهمة الأحداث حفظ النظام والأمن ومكافحة الحرائق ، وما شابه ذلك من

أعمال فهم قوى طوارئ محلية بالمفهوم المعاصر[٣٠]، والفارق بين الأحداث والشرطة ؛ وهو طريقة تجنيدهم المحلية غير الرسمية ؛ التي جعلت لهم أثرا فعالاً في سير الوقائع التاريخية ، وتطلب من المسؤول عن الأحداث ان يقوم بأعباء كثيرة لا يستطيع إنجازها بمفرده ، مما أوجب الاستعانة بعصبة خيرة من الأعوان والشباب : الأحداث " الذين يتقاضون أجورا على عملهم[٣١]. ومنح الأحداث رواتب من حصيلة الضرائب المحلية في مدنهم ، وخضعوا للتدريب على أعمالهم وحدود ممارسة تلك الوظيفة ، وتحولوا بتلك الطريقة الى قوى أمنية محلية ، شبه عسكرية وانظم إليها كثير من الشباب " الأحداث " ، وأخذت تسميتها في بلاد الشام من تلك التسمية وانتشرت في مدن عربية إسلامية أُخر[٣٢] .

وتحول الأحداث في نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي الى قوى محلية حربية تتراوح بين الجيش النظامي والشرطة المحلية . وخضع متولي الأحداث وأحداثه الى تدريب وعرض عسكريين وتسليح دائم من اجل المشاركة في الواجبات وركن الجهاد[٣٣]، واقترنت وظيفة الأحداث بالمعونة في كل المدن العربية الإسلامية في العصر العباسي لتداخل المهمات وعد من واجباتها محاسبة من يثر الفتن والمشكلات أو يلحق الضرر بالمصلحة العامة في تلك المدن او من يخالف الشرع الإسلامي[٣٤]. فضلا عن مهمة الجهاد والدفاع عن المدن والثغور بوجه الأخطار الخارجية سواء بالحث على الجهاد والدعوة الى النفير او المشاركة المباشرة في الجهاد[٣٥]، وبذلك لم تعد مهمة الأحداث إقرار الأمن الداخلي وتحصيل الضرائب بل صارت خارجية تلتقي مع واجبات الجيش النظامي[٣٦].

## ثانيا : نشأة الأحداث في بلاد الشام في العصر العباسي :

### ١.عوامل النشأة ودوافعها :

لم تشهد بلاد الشام أي استحداث لوظيفة الأحداث كالتي ظهرت في البصرة في القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد وتأخر ظهورها الى العصر العباسي فلا بد ان تكون وراء ذلك أسباب معينة وبإيجاز فان بلاد الشام قد اقتصرت تنظيماتها الإدارية والقضائية في العصر الأموي على الوالي وشرطته ، فمنذ سنة ٤١هـ / ٦٦١م كما يقول عنها ابن العديم[٣٧]، في مدينة حلب بمنزلة الشرطة ولهم طائفة من أعوان الولاة وعرفت بلاد الشام نظام الأجناد[٣٨]، الذي استحدثه الخليفة عمر بن الخطاب " رضي الله عنه " ، واخذت تلك الأجناد شكلها النهائي في خلافة يزيد بن معاوية ٦١ ــ ٦٤ هـ / ٦٨٠ ــ ٦٨٣م ، فكانت دمشق مركز الخلافة ، وتوزعت القوى الحربية والأمنية في كل من حلب وقنسرين شمالا بوصفها مواجهة ضد الخطر القادم من الروم البيزنطيين، وجند دمشق وحمص في الوسط قوى طوارئ وجند العاصمة ، وجند الأردن وفلسطين جنوبا وقد أدت تلك الأجناد واجباتها الدفاعية والهجومية واقرار الأمن في ربوع الشام طيلة العصر الأموي[٣٩]. فضلا عن بدايات إنشاء السور الأمامي من الثغور على الحدود مع الروم البيزنطيين فانتشرت الحصون والقلاع والرباطات هناك، واخذت طابعا حربيا مستقرا منذ سنة ٨٤هـ / ٧٠٣م بإنشاء الثغور الشامية التي نمت بمرور الزمن واتسعت لتشكل خطا دفاعيا هجوميا دائميا، واصبح مقاتلوها على أهبة الاستعداد المشاركة في الجهاد ، وهذا ما يفسر الاستغناء عن استحداث وظيفة الأحداث في المدن الشامية طيلة العصر الأموي[٤٠].

ان انتقال الخلافة الى العباسيين في النصف الأول من القرن

الثاني للهجرة / ١٣٢هـ ٧٥٠م واتخاذ عاصمتهم في العراق ( بغداد ١٤٥ ـ ١٤٩ هـ / ٧٦٢ ـ ٧٦٦م ) جعل العباسيين يلتزمون سياسة فحواها ان تكون بلاد الشام وثغورها قوية مثلها مثل بقية أقاليمها الأخر، فأولوها اهتماما كبيرا بتعيين الولاة من البيت العباسي او من خيرة قوادهم، فضلا عن قيادة الخلفاء وابنائهم للحملات الجهادية ضد الروم البيزنطيين في بلاد الشام وثغورها، وجولات الخلفاء التي قصدوا فيها مدن الشام طيلة العصر العباسي الأول[٤١]، وفي عصر القوة كانت الخلافة العباسية قد اعتمدت على بناء جيش نظامي كبير العدد من مئة ـ ومئة خمسين ألف مقاتل بين خلافتي المهدي ١٥٨ ـ ١٦٩هـ / ٧٧٤ ـ ٧٨٥م والمعتصم بالله ٢١٨ ـ ٢٢٧هـ / ٨٣٣ ـ ٨٤١ م ، واخذ ذلك الجيش على عاتقه الحملات البرية الكبيرة فوصل الى أعماق دولة الروم البيزنطيين خلال بلاد الشام والثغور الشامية والجزيرة ، وكانت انتصاراته الباهرة تهديده لعاصمة الأعداء تلقى صداها في كل أقاليم الخلافة .

وفي تلك المدة، أصبحت مشاركة سكان المدن الشامية ومتطوعيها للجهاد واسعة، فضلا عن مشاركتهم في البعوث والفروض والتطوع في الحملات السنوية " الصوائف والشواتي "[٤٢] ، وفي مثل تلك الظروف أصبحت بلاد الشام ومدنها بحاجة الى قوات محلية في المدن والثغور فأوكلت الى تلك القوات مهمة حفظ النظام واقرار الأمن وجراسة المدينة واميرها " الوالي " وواجب إداري في تحصيل الضرائب المحلية ، فمنذ ذلك الوقت بدأت الحاجة الى استحداث " الأحداث " في مدن الشام[٤٣].

وقد اتصف الأحداث حتى القرن الثاني للهجرة / الثامن والتاسع للميلاد ، بصفة القوى المحلية ، ذات الطابع الأمني ، والخاضعة

لمؤسسة الخلافة ، وبعدد من الأحداث ينسجم وحجم المدينة وظروفـها ، واستمرت تلك الوظيفة في البصرة والكوفة(٤٤). وكانت واجباتها مشابهة لواجبات الأحداث في البصرة فضلا عن جزء من الإدارة والقضاء حتى خلافة هارون الرشيد ١٧٠ ــ ١٩٤هـ / ٧٨٦ ــ ٨٠٩ م(٤٥). الا أن وظيفة الأحداث قد انتشرت بمفهوم واسع في مدن بلاد الشام من بدايـة القرن الثالث للهجرة/التاسع للميلاد ولاسيما في دمشق ، حلب ، حمص ، إنطاكية وطرسوس وغيرها من المدن تحت ضغط الظروف السياسـية والحربية واصبحت الوظيفة تمثل مجموعة اجتماعية محلية شكلت قـوة طوارئ من السكان المحليين ومن الشـباب " الأحـداث "، وأدت أدوارا حربية وسياسية، فتحولت الى قوى محلية لحراسة الأمراء(٤٦). وتعـددت لتلتقي مع مهامها في بداية نشاتها الأولى في العراق " البصرة والكوفة " وعرف الجميع ان واجباتها دينية كإمامة الصلاة والدعوة اليها والحـث على الجهاد والتبليغ له ، فضلا عن الواجب الإداري والقضائي وهكـذا عرفت بلاد الشام " الأحداث " المشابهة للوصف العام والمقارب للظرف الذي أدى الى استحداثها من قبل في البصرة والكوفة . وارتبطت وظيفة الأحداث في بلاد الشام وثغورها بالحكم المركزي للخلافة العباسـية (٤٧). ومن المرجح ان المصادر لم تشر الى الأحداث في نهاية القرن الثـاني وبداية الثالث للهجرة / الثامن والتاسع للميلاد ، لانـها حـافظت علـى واجباتها وانتشارها كما مر .

٢- المراحل التي مر بها الأحداث في بلاد الشام :

مر " الأحداث " بوصفه تنظيما فـي بـلاد الشـام بمرحلتيـن واضحتين نشاة وتطورا وكان للظروف السياسية الحربيـة الاقتصاديـة والاجتماعية تأثيرها الكبير في منتصف القرن الثالث للهجرة / التاسـع للميلاد ، بحيث برزت الأحداث على شكل قوى محلية "حراسة الأمراء "

ثم كتل حربية محلية جاهزة تحولت الى تجمعات شعبية أوسع ، وذلك بسبب الظروف التي مرت بها بلاد الشام ومنها :

أ. بدأت بلاد الشام تمر بظروف سياسية مضطربة بعد غياب السلطة المركزية للخلافة العباسية بعد استفحال أمر الأتراك ولاسيما بعد مقتل الخليفة المتوكل ٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ / ٨٤٧ ـ ٨٦١ م[٤٨] ، فبرزت في بلاد الشام قوى سياسية متنازعة ، وأهملت بلاد الشام وساء اختيار ولاتها الذين عاشوا في حالة صراع مستمر ، وتفاقمت تلك الظاهرة الخطرة فتعددت الولاءات والإدارات تبعا لقوى النفوذ وضعفه ، فظهر الأحداث بتماسك عميق وقوى شعبية محلية مسلحة ثم تحولوا الى حركة منظمة عندما كانت الخلافة تمر بالضعف ، ونجح الأحداث في مقاومة استبداد الحكام وظلمهم ودافعوا عن مدنهم بوجه الأخطار الخارجية ولاسيما الروم البيزنطيين واستطاع الأحداث فرض أنفسهم قوة محلية مقبولة في مدنهم في تلك المدة[٤٩] ويصف ابن العديم[٥٠] إحدى مدن الشام " حلب " التي كانت أوضاعها السياسية بين المنازع السياسية المختلفة ، فطوراً تدفع الاخشيديين ، ومرة الفاطميين ، وطوراً تصد خطر الروم البيزنطيين واحياناً تخرج عن الخلافة أو تخضع لها .

ب . ان تلك الأوضاع خلقت فراغا سياسيا ، عرض بلاد الشام الى أطماع قوى عديدة ، كانت خارجة عن الخلافة العباسية " الطولونيين الاخشيديين ، الفاطمية ، والقرامطة . والى أطماع القبائل البدوية المحيطة بالمدن الشامية [٥١] مما أدى الى عدم الاستقرار ، والى تطلع الشعب " العامة " في المدن للمحافظة على كيانها ووجودها فبدأت الأحداث والعامة بالظهور لملء ذلك الفراغ السياسي .

جـ . تعرض بلاد الشام نتيجة لما مر الى أطماع وتهديد العدو التقليدي من الروم البيزنطيين ، الذين استغلوا حالة الضعف وذلك الفراغ السياسي والنزاعات المحلية للهجوم والاعتداء على الثغور البرية والبحرية وكل المدن الشامية القريبة ، وقد شكلت تلك الأطماع بواكير الحروب والغزو الصليبي(٥٢).

د. تركت التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي مرت بها بلاد الشام آثارها في تحريك " الأحداث " وظهورهم ، لاسيما ان بلاد الشام قد مرت بانتعاش تجاري وذلك لاستئناف التجارة بالطرق المارة في بلاد الشام ، وأهمية بلاد الشام التجاري فضلا عن التغيير الواسع في مجال الحضارة في استقرار الناس ونمو المدن فكان لتلك التغيرات آثارها في المجتمع " العامة في بلاد الشام " (٥٣).

**ويمكن تحديد طورين ومرحلتين مر بها أحداث بلاد الشام :**

١. الطور الرسمي : حاولت الخلافة أي المؤسسة السياسية إرساء وظيفة الأحداث ، ذات الصبغة الإدارية ـــ القضائية لاعمامها على مدن الشام وثغورها . وبظروف خاصة مرت بها بلاد الشام مثلتها المرحلة الأولى " الحرس الأميري " التابع للخلافة العباسية وولاتها أو ضدهم طيلة المدة الى منتصف القرن الثالث .

وبدأت مدن الشام ، حمص ، وانطاكية ، وحلب ، ودمشق وطرسوس تشهد منذ أواسط القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد ، ظهور جماعات عسكرية شعبية الطابع ومؤقتة أول الأمر ، ما لبثت ان نمت وشكلت نوعا من الحرس الشعبي المحلي على نطاق المدينة ، وكان الأحداث من أبناء تلك المدن مادتها ، وحددت لهم واجبات معينة ، وظهرت مزدوجة أيام الاضطرابات والأزمات في ضمان الأمن الداخلي وحفظه بالتعاون مع الشرطة المحلية أو منفردين وهم بذلك يشبهون أحداث البصرة(٥٤).

أو في الدفاع عن مدنهم مع الجند النظامي ان وجد ، ومع الحاكم وضده وبحسب موقفه من الخلافة العباسية تأييدا أو خروجاً[٥٥]. ومما يسجل على أحداث المدن الشامية انهم كانوا مع العامة " الرعية " من الناس ومصالحهم ، ومع الخلافة العباسية ولذلك نالوا تأييد العامة لهم ووقفوا الى جانب الخلافة فقاتلوا العدو المشترك . ويظهر إعجاب العامة بالأحداث وتعاطفهم معها إذ بدأوا يشيدون بأفعالهم ويسترون عليهم مما زاد في حماس الأحداث ونشاطهم عندما تتعرض العامة للظلم والتعسف من الحكام الغرباء [٥٦].

والواقع أن ليس هناك تحديد تاريخي لنشوء هذا النوع من الأحداث ، الذي هو بمثابة الجيش الشعبي في الوقت الحاضر ، إلاّ أن من الطبيعي ان تكون الظروف التي أشرت والعوامل التي حددت كما مر ، هي التي جعلت إمكان ظهور الأحداث في المدن الشامية افرازاً طبيعياً ورد فعل لتلك الأوضاع وكانت سنة ٢٤١هـ / ٨٥٥ م هي أول سنة ترد فيها الإشارة الى وجود مسلحين من الأحداث الذين كان لهم رؤساء في عدد من المدن الشامية ولاسيما حمص فقد شهدت تلك السنة خروج أهلها على الوالي محمد بن عبدويه الذي أساء معاملة أهلها لكنه استطاع ان يقتل رجلين من الرؤساء الأحداث ويقبض على ثمانية أحداث ليرسلهم الى الخليفة المتوكل ، ثم اقدم الوالي على قتل عشرة أحداث آخرين منهم ، وبذلك بلغ عدد الأحداث الذين عوقبوا عشرين حدثاً وعليهم رأسان منهم[٥٧].

نمت حركة الأحداث وازداد حجمها لقساوة الظروف واضطراب الأوضاع واسندت الى قوى محلية شعبية مسلحة ، أرادت ان تعبر عن رأيها في رفض أية قوة أجنبية طامعة ، وعن إرادتها الذاتية في السيطرة والحكم ، فعندما تعرضت إنطاكية للخطر الطولوني سنة

٢٦٥هـ / ٨٧٨ م فان المدينة رفضت تلك القوى وأغلقت أبوابها وقاومت الطولونيين وقد تصدَّر المقاومة الأحداث واهل المدينة[٥٨]. وقتل سكان حمص حاكمهم[٥٩] ويشير ابن الأثير[٦٠] في حوادث سنة ٢٧١هـ/ ٨٨٤ م الى الاختلاف الذي دار بين الخليفة المعتضد بالله وخمارويه بن طولون ، وخروج الخليفة على راس قوة الى دمشق لمطاردة خمارويه ، مما اضطر الأخير الى الهرب الى مصر وقد صحبه من الأحداث من لا علم له بالحرب وهم حرسه الأميري ، وقد تحددت طبيعة الأحداث بانهم جماعة من الشباب الذين استخدموا حرسا أميريا خاصا وبذلك تحولوا فيما بعد الى جماعة شعبية مسلحة ليست حرة الارتباط الا بمدينتها وتحارب من اجلها ، وهذه المرة هي الأولى التي يشار فيها الى الأحداث بانهم حرس دمشقي لأمير دمشق ومركزه المدينة نفسها .

وظهر حضور حركة الأحداث في الأوضاع السياسية ، وبشكل منظم على وفق أسس وتقاليد تألفت من المتطوعين الأحداث الذين كانوا على استعداد للقيام أو التدخل في الأوضاع القائمة في مدن الشام ، وهناك تحول كبير عند الأحداث برز في أحداث سنة ٢٨٣هـ/٨٩٦ م ، عندما اصبح عددهم كبيرا والتفوا حول الأمير الطولوني جيش بن خمارويه والي دمشق الذي قرب الأحداث منه ، واستطاعوا التأثير فيه لكثرتهم ونشاطهم فسرح جيشه واستبعد منهم من كان قريبا منه وتحول الأحداث عندئذ الى جماعة شعبية ضاغطة ، وبذلك كونوا حرسا خالصا للوالي ، ولم يكونوا جيشا نظاميا " فهم دون الحرب ، لانهم لا علم لهم بالحرب ، فهم جند للدفاع فقط[٦١]. وعندما أهمل الأمراء اللاحقون الأحداث تحولوا الى جماعة شعبية مسلحة لا ترتبط بالولاة ، وانما اصبح ولاؤهم لمدنهم التي ظهروا فيها والتصقوا بالعامة وعبروا عن طموحها[٦٢].

**ب . المرحلة الثانية ، التنظيم الشعبي المسلح ودورهم الحربي :**

تبدا تلك المرحلة نهاية القرن الثالث للهجرة / التاسـع للميـلاد واتسمت الأحداث بالطابع الشعبي المحلي " العامة " وانتشروا في مـدن دمشق ، وحلب ، وحمص ، وانطاكية ، وطرسوس والثغور ، ودافعـوا عن مدنهم ووقفوا بوجه الأخطار التي جابهتها ، ولكي تكـون صـورة الأحداث في هذه المرحلة واضحة ، لابد من تحديد تلك المخاطر وكيـف قاومها الأحداث بوصفهم تنظيما شعبيا محليا مسلحا ولا شـك فـي ان الأحداث كانوا من العامة في خط المواجهة مع تلك الأخطار ، ومنها :

**أ. القرامطة :**

انتشرت تنظيمات الأحداث في معظم المدن الشـامية ، دون ان يكون هناك تنسيق بين تنظيمات تلك المدن لصعوبة الاتصال ، ولعـدم وجود قيادة موحدة لهم لكنها تشابهت في المواقف . ووقف الأحداث فـي طليعة السكان في مقاومة الأخطار التي كان في مقدمتها خطر القرامطـة الذين بداوا يهددون بلاد الشام أواخر القرن الثـالث للـهجرة / التاسـع للميلاد ، ويظهر الأحداث في تلك المدة ، مترابطين مـع أهـل المـدن الشامية " العامة ــ الرعية " وقد أشارت المصادر اليهم فـي السـنوات ٢٩٠ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٦ هــ / ٩٠٢ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٣٣ ، ٩٣٤ ، ٩٣٧ م[٦٣] ويبدوا ان تحول الأحداث الى قـوى مسلحة شعبية لمقاومة القرامطة وهجماتهم ، انما يعني غياب قوة الخلافة العباسية لمنع ذلك الخطر مما فسح المجال لظـهور الأحـداث بشـكل جماعات عسكرية محلية دفاعية فاخذوا حضورهم الفعـال فـي تلـك الظروف المضطربة ، وحموا مدنهم في مقابل إعطاء أرزاقهم طيلة مدة الدفاع وهنا يسميهم القلانسي[٦٤] بأنهم من " حملـة السـلاح " وكـانت أعدادهم الكبيرة قد حولتهم الى تنظيم شعبي محلي يمثـل صفـوة رأي

العامة في تلك المدن ، ومقارنة الأحداث في هذه المدة بأحداث البصـــرة في القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد ، يظهر الشبه الكبير من الوجوه والمظاهر والواجبات ، في كونهم من سكان المـــدن المحليـــة ، ولكـــن يختلفون عن الأولى في ان ظهورهم أول الأمر كان بامر من الخليفـــة الأموي والعباسي وهم جزء من الإدارة اما في هذه المرحلة فانهم إفراز طبيعي أملته الظروف . لكنها التقت مع هدف الخلافة ، فوقف الأحـــداث في هذه المرحلة ضد الولاة الأجانب الذين لا ترضـــى عنـــهم الخلافـــة العباسية ، وتعاون الأحداث مع أولئك الولاة الذين كانوا مـــع الخلافـــة واخلصوا لها مثلما حدث مع الحمدانيين[٦٥]. ويأتي رفض أحداث دمشـق الانخراط في الجيش الطولوني ، واشتراطهم ان يكونوا قوى أحـــداث ، وليس جندا ، لانهم يرون ان الخليفة العباسي هو قائدهم وقائد الجميـــع ، وهذا ما يفسر توجه ابن طولون الى القبائل العربية المنتشرة في ربـــوع الشام لتجنيد أبنائها والإفادة منهم ، على وفق ما أراد الأحداث[٦٦].

وكان لأحداث الشام في المدن أو عند القبائل تأثيرهم في إقـــرار الأمن ، وأمن الطرق التجارية فحموا القوافل التجارية التي جاءت مـــن العراق الى بلاد الشام من أخطار القرامطة الذين شلوا الحركة التجاريـــة بعضا من الوقت ولم يكتف الأحداث بمقاومة القرامطـــة وصدهـــم بـــل أخرجوهم من المدن الشامية التي دخلوا وعاشوا فيها كبعلبـــك وحمـــاة والمعرة[٦٧].

**ب. ضد الفاطميين ومع الخلافة العباسية :**

لقد بلغ الأحداث درجة من النضج والتطور والانتشار والقوة في النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد ، وانتشروا فـــي دمشق وحلب وحمص وأدوا أدوارا سياسية وحربية مهمة بوجه القـــوى المتصارعة التي أرادت السيطرة علـــى بـــلاد الشـــام ، كـــالطولونيين

والاخشيديين والفاطميين والبويهيين والاتراك[٦٨]. واصبح ظهورهم في كل مكان من ارض الشام وكان للفراغ السياسي الذي بدا مع انهيار الاخشيديين في مصر وظهور الفاطميين تأثيراً في الأحداث وتحريكه لها وجاء تحرك الفاطميين السريع في السيطرة على بلاد الشام ( سنة ٣٥٨هـ ) مباشرة بعد سيطرتهم على مصر ، إذ ان الخلافة العباسية تمر بحالة من الضعف لتسلط البويهيين وقد استغلت دولة الروم البيزنطيين تلك الأوضاع السياسية المضطربة لصالحها وكانت تلك الظروف وقد حركت العامة من الناس ، وظهر فيها الأحداث في الصدارة على مسرح الوقائع في كل بلاد الشام[٦٩] .

واستفاد الأحداث من تأييد العامة لهم ، فرفعوا شعارات مقبولة في كل أعمالهم الحربية ضد القوى الخارجية ورفعوا شعار الارتباط والولاء للخلافة العباسية ــ ذات المركز الديني الشرعي والسياسي ويمكن تسجيل مواقف الأحداث من خلال الملاحظات الآتية التي توضح طبيعة تلك العلاقة :

١. قاد الأحداث كل الحركات الشعبية المسلحة في بلاد الشام والرافضة للفاطميين وتصدوا لها وخلقوا المتاعب الكثيرة بوجهها ، التي زعزعت سيطرة الفاطميين على بلاد الشام وقد تحالف الأحداث مع الأمراء المحليين للتخلص من النفوذ الفاطمي ، وشهدت السنوات ٣٥٨هـ / ٩٦٨ ــ ٩٦٩ م وقائع قادها رؤساء الأحداث أيدوا فيها الخلافة العباسية ورفضوا الوجود الفاطمي ، وفي سنة ٣٦٣ ــ ٣٦٤هـ / ٩٧٤ ــ ٩٧٥م قاد ابن الماورد واحداثه المقاومة ضد الفاطميين ، وفي سنة ٣٦٥ ــ ٣٧٣هـ / ، ٩٧٦ ــ ٩٨٣ م كان قسام التراب رئيس الأحداث وقد وقف بوجه الفاطميين ، وجاءت حركة الدهقيين سنة ٣٨٧ ــ ٣٨٨هـ /

٩٩٧ ــ ٩٩٨م آخر مقاومة قادها الأحداث ضد الفاطميين(٧٠). وقد علل قادة الأحداث تلك المقاومة والمعارضة للفاطميين بانها ترجع الى مخالفة الفاطميين لهم بالاعتقاد ، ولقبح سيرة الولاة الفاطميين ، ولكره أهل الشام للفاطميين ونزعوهم الى الحكم المحلي او الارتباط بالخلافة العباسية(٧٢). فضلا عما لحق بالشام من الضرر بسبب السيطرة الفاطمية .

٢. رفع الأحداث ورؤساؤهم شعار تأييد الخلافة العباسية في معظم أعمالهم وعارضوا الوجود الفاطمي ، وقد خطبوا للخلفاء العباسيين مرارا ، للمطيع بالله سنة ٣٥٨هـ / ٩٦٨م للطائع بالله ٣٦٤هـ / ٩٧٤م ولبسوا السواد شعار العباسيين اكثر من مرة ، واسرعوا للتعاون مع الأمراء التابعين للخلافة العباسية مثلما انضم أهل الشام وأحداثها الي جانب الحمدانيين ض الإخشديين وضد الفاطميين فيما بعد ، والتف الأحداث حول منير الخادم والي دمشق لانه كان مع الخلافة العباسية(٧١) .

وتزعم المقاومة ضد الفاطميين وقادها أشخاص نسبوا الى الهاشميين او العباسيين كابي إسماعيل بن ابي يعلى العباسي الهاشمي سنة ٣٥٨هـ / ٩٦٨م(٧٢). وجاءت المراسلات بين الحمدانيين وابن عصودا والبويهيين ان يسودوا ويخطبوا للخليفة العباسي ، ورفع الإعلام السود والتي كتب عليها اسم الخليفة المطيع وقطع الخطبة للفاطميين .

٣. أدى الأحداث واجبات الأحداث ومهامهم المعروفة في بداية نشاتهم في القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد في البصرة ، كاقرار الأمن وجمع الضرائب والسيطرة على المدن ، ومنها انهم جمعوا مستغلات الأسواق واقرار الأمن ومساعدة عمال الخراج في استيفاء أموال الفيء(٧٣)، واستنفر الأحداث العامة للقتال والجهاد والحث

على الصلاة والإمامة لها ، واخذوا الخفارة " الأمن "[٧٤].

٤. شكل انتشار التنظيم الشعبي المسلح للأحداث في بلاد الشام ظاهرة عامة عبرت عن مدى خطورة الفراغ السياسي الذي حل وقتذاك ؛ دون ان يكون هناك تنظيم مركزي موحد للأحداث وكذلك لجأت العامة الى الأحداث للتعبير عن رفض الواقع الذي تمر به مدنهم[٧٥] .

٥. شارك الأحداث في الحروب الخارجية ضد الروم والبيزنطيين . كما سيأتي ، وكان الأحداث يسهمون في أعمال الدفاع الحربي الجهادي وامداد فرق الجيش بالقوة وقادوا العامة في ذلك المجال فاصبحوا محورا للمقاومة الشعبية ضد الغزاة والمحتلين وقد استخدم الأحداث استنهاض الهمم واستنفار الناس للجهاد طرائق عديدة أوقفت الاعتداءات الأجنبية[٧٦] .

٦. تدخل الأحداث في كل الوقائع التي مرت بها بلاد الشام ومدنها ، وطلب الرئاسة في حكم تلك المدن يدفعهم شعورهم بالحكم الذاتي وابعاد الغرباء كما يرون ، وبذلك ظهر دورهم السياسي واضحا عندما زاولوا القتال فنصروا أميرا اخذلوا آخر كما حدث في سنة ٣٨١ ـ ٣٨٨هـ / ٩٩١ ـ ٩٩٨م وتوزعوا السلطة فيما بينهم وسيطروا على مدينة حلب وفرضوا الضرائب وحافظوا على الأمن[٧٧].

### جـ . الجهاد ضد الدولة البيزنطية :

أدت الأحداث عملا محمودا وبارزا في تاريخ بلاد الشام وثغورها طوال تلك المدة عندما وقفوا بوجه الأخطار الخارجية ولاسيما الروم البيزنطيين الذين ما فتأووا يهددون بلاد الشام ، وقد تعاظم خطرهم مستغلين الأوضاع المضطربة التي مرت بها الخلافة العباسية ،

وقد عبرت حركة الأحداث بتنظيمها الشعبي المسلح عن روح المجتمع " العامة " وتطلعه وتماسكه والدفاع عنه ورفع الأحداث لواء الخلافة العباسية أو مع من يرفع راية الجهاد وصمدوا وقاوموا الخطر البيزنطي واقروا النظام في مدنهم(٧٨). ومن هنا كان الأحداث جزءا من العامة وتطلعها وظهروا بمظهرين :

أ. عند انشغال الجيش النظامي والمتطوعة من المجاهدين بالعمليات الجهادية الدائمة ، ان الأحداث قد لبوا النداء فهم جزء من الأمة المقاتلة في نفيرها فقد فتحت الأبواب للأحداث للمشاركة الفاعلة في عملية استتاب الأمن وادارة شؤون الإقليم والحفاظ عليه ، ومساعدة الأمراء المحليين الذين تصدوا للخطر البيزنطي ، ففي سنة ٣٧٣هـ / ٩٨٣م وعندما هجم الروم البيزنطيين على بلاد الشام ، جمع قسام رئيس الأحداث رجاله في منطقة الغوطة وما جاورها ورم شعث السور وضبط الأبواب بالرجال ، ونصب المجانيق حول دمشق(٧٩). وكان عمله هذا من أسباب قوة المقاومة والدفاع عن المدينة واهلها .

ب. في حالة غياب الحكومة المركزية "الخلافة " وجيشها النظامي ان الأحداث قد ظهروا نتيجة طبيعية ضمن التنظيمات الشعبية المحلية لمواجهة الخطر البيزنطي وفي اتجاهين .

ـ انهم جزء من الحالة العامة الشعبية للمدن ، فنفروا مع العامة " الرعية " واقروا السلطة ، ورفعوا الظلم ، وتحول دورهم الى حربي وسياسي ضمن سياسة النفير العام(٨٠) .

ـ تصدى الأحداث وباستمرار لمقاومة الخطر البيزنطي في مدن الثغور والأطراف وكانوا يمرون بتقاليد للاستعداد للمقاومة منها التدريب على السلاح والتطوع والمشاركة في كل مراحل النفير العام ضد الخطر

البيزنطي[٨١] . وتنفرد بلاد الشام وثغورها بامر ان الجهاد كـان ركنـا دائما طوال تلك المدة ، وارتبط الأحداث بالمرابطين المجاهدين ارتباطـا وثيقا في تلك الجهات لايقاف تمادي بيزنطة وعدوانها ، مثلما حدث فـي حلب سنة ٣٥١هـ / ٩٦٢م وفي سنة ٣٥٨هـ /٩٦٨م في إنطاكية[٨٢]. ولما كان عمل الأحداث مهما في مواجهة الخطر البيزنطي، فقد أدركـت بيزنطة خطورتهم عليها ، ولذلك حاولت ان تضع حدا لهم وتقتص منهم مثلما فعل الإمبراطور نقفور فوكاس ٩٦٣ ـ ٩٦٩م الـذي أراد قتـل روح المقاومة التي عرف بها الأحداث فأخذهم أسرى من إنطاكية ، وقد قـدر عددهم اكثر من عشرين ألف من الشـباب والأحـداث ذكـورا وإناثا[٨٣] .

وتعد مدينة طرسوس أنموذجا ومركزاً مهما للأحداث ومقاومتهم الخطر البيزنطي ، لكونها مركز الجهاد الدائم لشبابها وأحداثها وشيوخها ونسائها ، الذين شكلوا بحق قوة لا يستهان بها من الأحداث المنظميـن تحت قيادة وشارات وسموا هناك " الأحداث ـ الصبيان " وقدر عددهـم في تلك المدة بأكثر من ألف حدث دون سن البلوغ وتميزوا بالشـجاعة ، وكلفوا بواجبات التبليغ عن التغير الداعي للجهاد[٨٤] ، فضلا عن شـكل آخر من تنظيمات الأحداث الذين اتخذوا من الدور الخاصة مراكز إقامة دائمة لهم وهم على أهبة الاستعداد ، فهناك مائة وخمسون فـي دار ام المقتدر ، ومائة في دار أم المعتز بمدينة طرسـوس ، واسـتمروا فـي جهادهم ومقاومتهم للروم البيزنطيين حتى سقوط مدينتهم سنة ٣٥٤هـ / ٩٦٥م، وظهروا في الثغور الأخرى بالطريقة نفسها[٨٥] .

وانتشر الأحداث في كل بلاد الشام لمقاومة الـروم البـيزنطيين وكانت لهم مقراتهم التي اسهموا فيها في كل مراحل الجهاد وأشكاله ضد بيزنطة ، ويشير المقدسي[٨٦] الى أحداث الثغور بقوله ، كـان أحـداث

الرساتيق الذين يخرجون بالسلاح عند حدوث الفداء .

وقاوم الأحداث الخطر البيزنطي مثلما ظهر في حركة ابن الماورد الذي تزعم الأحداث والعامة وروح المقاومة سنة ٣٨٣هـ / ٩٩٣م وظهر هناك رأيان الأول يدعو الى المقاومة قال به الأحداث وبعض الرعية والثاني قال به الفتكين الداعي للمسالمة[٨٧].

ويمكن القول ؛ ان الأحداث في كل المدن الشامية كانوا اكثر غيرة على الجهاد من غيرهم ، واكثر حماسا للمشاركة في الدفاع عن مدنهم ضد الخطر الخارجي وبذلك برز دورهم واضحا في المقاومة فكانوا استمرارا لسرايا الجهاد التي بدأت في الثغور لاسيما طرسوس[٨٨].

وتتكرر الصورة في الوقت الحاضر ، ليلتقي شباب فلسطين وأحداثها ليحملوا الحجارة في انتفاضتهم المستمرة ، وهو شكل من أشكال الوعي التاريخي وروحه للوقوف ضد الغزاة المعتدين ، ليعبروا عن رفضهم للغرباء ، وحماسهم للجهاد لتحرير الأرض .

**ثالثا تنظيم الأحداث :**

١. رئاسة الأحداث : اتسمت حركة الأحداث في بلاد الشام بدقة التنظيم الذي أكد تماسكهم ووقوفهم وانتشارهم الواسع ، مما زادهم قوة وصمودا بوجه الأخطار والقوى الخارجية التي تعرضت لها بلاد الشام ، ولذلك كان دورهم السياسي والحربي حاضرا في كل الوقائع وان هناك سرا وراء نجاحاتهم يأتي في مقدمته ذلك التنظيم في قيادة الأحداث وتقدمهم ، ويطلق على من يتولى القيادة او الرئاسة " رئيس الأحداث " وتلك الرئاسة كانت تجري اما بفرض القائد نفسه على الأحداث او ان العامة والأحداث يمنحون تلك الألقاب لشخص يجدون فيه صفات قيادية كالشجاعة والإقدام والإخلاص والصدق

والولاء للمدينة ولاهلها ، ومن يمتلك تلك الصفات يصبح رئيسا على الأحداث في مدينته[٨٩] ، واول إشارة الى رئاسة الأحداث كانت سنة ٢٤١هـ / ٨٥٥ م مما يشير الى وجود أحداث لهم رؤساء في مدينة حمص ، وبذلك تعد أول مدينة شامية ظهرت فيها الرئاسة[٩٠]، اما مصطلح الرئاسة المرتبط بالاسم واللقب الاجتماعي الصريح فقد ورد في سنة ٣٥٨هـ / ٩٦٨م عندما ترأس الأحداث في دمشق أشخاص معروفين بمركزهم الديني والاجتماعي الرفيع ، فقادوا الأحداث وترأسوا مدينة دمشق ضد الفاطميين ، وكان ابن ابي يعلى الهاشمي العباسي قد جمع الأحداث في تلك السنة ، وكان معروفا بأنه رجل جليل القدر ، نافذ الحكم في مدينته ، وقاد الأحداث يوم الجمعة ، وابطل الخطبة لمعز الدين الفاطمي واعادها الى الخليفة العباسي المطيع ولبس السواد شعار العباسيين[٩١].

ويبدو ان هناك تدرجا هرميا في قيادة الأحداث ورئاستهم وبحسب درجات ومراتب " رئيس ، زعيم ، كبير ، مقدم ، قائد ... الخ " وكان من رؤساء الأحداث في مدينة دمشق ، محمد بن عصودا وصدقة الشواء سنة ٣٥٨هـ / ٩٦٨م[٩٢] وابن الماورد سنة ٣٦٣هـ / ٩٧٣م وابن شرارة وابن بوشرات وابن المغنية سنة ٣٦٤هـ / ٩٧٣م وكان لكل قائد ورئيس من هؤلاء تنظيم " حزب بأعلام وابواق "[٩٣]، وكان قسام التراب رئيس أحداث دمشق ٣٧٣هـ / ٩٨٣م وحكم المدينة سبع سنين مما يدل على قوته ودقة تنظيمه ، يساعده مقدم الأحداث احمد بن الجسطار[٩٤] ، في حين كان رئيس الأحداث في دمشق سنة ٣٨٧هـ / ٩٩٧م الدهيقي[٩٥]. وكان أحداث بلاد الشام يندفعون الى التنظيم الشعبي والتأكيد على ضرورة العمل سوية وحمل السلاح ، لذلك استوعبت الحركة كل الشباب الذين حملوا السلاح ضد الآخرين واحتاجوا الى

القيادة ليحققوا أهدافهم .

والواقع ان رئاسة الأحداث كانت منبثقة من المـــدن وســكانها وشبابها فالزعامات أو الرئاسة كانت طبيعية وضرورة مقبولة ، ولم تشر المصادر على تحديد دقيق لتسميات " رئيس ، وقائد ، وزعيم ، وكبير ، ومقدم " من حيث الرتب الحربية [٩٦] ويستدل من المصـــادر ان هنـــاك تقسيمات حـــربية بحيث كان رؤساء الأحداث على راس القيادة العليـــا لهم ، ومما يدعم القول ان الأحداث قسموا على هيئة وحدات عســـكرية "فرق" انتشرت في دمشق سنة ٣٨٩هـ / ٩٩٩م وكانت هناك اثنا عشرة فرقة ، وعلى قيادة كل فرقة مقدم من الأحداث وكل فرقة مقســمة الــى تشكيل اصغر في العدد والقيادة[٩٧].

ويصل الأمر الى ان رئيس الأحداث قد يسيطر على المدينة التي يظهر فيها ويحكمها مثلما حدث سنة ٣٦٣هـ ٩٧٣م و٣٨٦هـ ٩٧٨م في دمشق ويوازي الرئيس على المدينة وظيفة الوالي ويماثل نفوذه نفوذ القاضي وقد يفوقه وله السند والدعم من العامة والأحداث الى درجة انـه يلقى الاعتراف به من السلطات المحلية ، ووصلت رئاسة الأحداث الــى درجة من النضج والتطور في النصف الثاني للقرن الرابـــع للـــهجرة / العاشر للميلاد ، وتشير المصادر اليها وانتشارها فـــي معظـــم المـــدن الشامية ، ويمكن القول ان الأحداث في تنظيماتهم السياسية لم يصلوا الى الحد الذي وصلت اليه التنظيمات الرسمية لفتوة الخليفة النـــاصر التـــي بدأت سنة ٦٠٤هـــ / ١٢٠٧م وهذا ما يفسر فشل تنظيمـــات الأحـــداث بسرعة[٩٨].

## تنظيمات الأحداث " التشكيل "

لقد بدأت تنظيمات الأحداث مع بداية نشاتهم ، إلا ان التنظيمـات

الواضحة عنهم جاءت متأخرة وتأتي وقائع سنة ٣٦٣ ـ ٣٦٤هـ / ٩٧٣ ـ ٩٧٤م لتشير الى التنظيمات التعبوية للأحداث بتحديد ثلاثة فرق عسكرية مسلحة وموزعة على محلات دمشق بقيادة ابن الماورد رئيس الأحداث[٩٩]، ويقول المقريزي[١٠٠] عن ذلك ، ان قويت الدماشقة ونشأ فيهم غلام يقال له ابن الشرارة وقد ترأس ، واخر يقال له ابن بوشوات وابن المغنية ، وقسم لكل منهم حزب باعلام وابواق وتظهر من تلك التسميات والألقاب الجذور العامية الدمشقية ، وانهم قسموا أنفسهم على فرق لكل منها شاراتها ولباسها وقائدها ليتميزوا عن الشباب الآخرين في المدينة[١٠١] وجاءت سنة ٣٨٩هـ / ٩٩٩م لتلقي الضوء على التنظيمات التعبوية لاحداث دمشق الذين توزعوا على اثنتي عشرة فرقة موزعة علي إحياء دمشق الاثني عشر وبرئاسة رئيس الأحداث المركزية ، وكان لكل فرقة " مقدم " من الأحداث له موكبه وقوته الموزعة على تشكيلات اصغر تضم خمسة عشر الى عشرين مسلحا لهم قيادتهم من بينهم ، وتضم الفرقة الواحدة ثلاثمئة من الأحداث المسلحين[١٠٢] وقد بلغ مجموع أحداث دمشق وتشكيلاتهم ما بين ثلاثة الى أربعة آلاف حدث ويستدل من أحداث سنة ٣٩٠هـ / ١٠٠٠م على عدد الأحداث الذين قتلهم الحاكم الفاطمي بخدعته والذين بلغ عددهم ثلاثة آلاف من الأحداث[١٠٣].

اما مقرات الأحداث ومراكز قيادتهم وانتشارهم ، فقد اتخذوا لهم أماكن ومواقع في المدن التي ظهروا فيها وحددوا مراكز تواجدهم وقياداتهم ، فكانت لهم مقرات ثانوية " المقر البديل " للقيادة وهذا يعكس مدى دقة التنظيم ووعيهم التعبوي الحزبي فكان لهم في دمشق موقع يقال له " سقيفة جناح " قرب باب كيسان جنوب المدينة ، ولهم مقر اخر قرب الباب الصغير ، ويشرف رئيس الأحداث وقيادته من مقر الأحداث

المركزي على العمليات الحربية ، وقد كان مقرهم يقع في القسم الجنوبي من مدينة دمشق جنوب شارع المواجهة الذي يقع بين باب الجابية والباب الشرقي[١٠٤] .

ويأتي اختيار الأحداث مقرهم وحضورهم في القسم الجنوبي من المدينة ، لان فيه أحياء الطبقات العامة الشعبية ، ولعدم صلاحية القسم الشمالي لقيادتهم لانه مقر الإدارة والحكم فضلا عن وجود أحياء الأغنياء من التجار فيه والذين كانوا في تقاطع دائم مع الأحداث والرعية في مصالحهم وقد أثبتت الوقائع صحة تنظيم الأحداث ودقة موقفهم هذا، لان التجارب دللت على وقوف تلك الطبقات مع الأجنبي الذي يحقق مصالحهم فوقفوا بوجه العامة وأحداثها[١٠٥] .

وفي المرحلة الأخيرة من تلك المدة تحولت مجموعة من الأحداث الى حالة من الفوضى لان عددا من الأشراف والأغنياء كانوا يستخدمون ويغذون جماعات من الأحداث بالمال والسلاح . والتأييد دفاعا عن مصالحهم المهددة بالتدمير لعدم استقرار الأوضاع في بلاد الشام[١٠٦].

ان الوصف السابق للأحداث لا يمنع اندساس من هو مشبوه او منحرف عن الجانب المعنوي والأخلاقي بينهم مما أصابهم بالسلبية وأدى الى وصفهم " بالزعار ، العيار ، السفلة .. الخ " الا ان التقييم الحقيقي كان بعيدا عن التشويه والتداخل الذي اشرها بعض من المؤرخين في وصف الحالة ، والدليل على ذلك ان الذي وصفهم بالسلبية كان محسوبا على القوى الخارجية وبانه ليس من مؤرخي الشام . ولابد من تسجيل ملاحظة مهمة هي ان الأحداث لم يتعرضوا طيلة تاريخهم للرعية " العامة " وانما تعرضوا للغرباء والخارجين والمسيئين لمدينتهم وبلادهم .

# المصادر والهوامش

* سيأتي تحديد مواقف المصادر العربية من خلال هذه الدراسة

١. جواد مصطفى ، الفتوة منذ القرن الأول للهجرة الى القرن الثالث عشر منها في مقدمة كتاب ابن المعمار ، ( الفتوة ) ، بغداد ١٩٥٨ ، ص ٣٨ .

2. Cahen,c."Mouvements populaires et Autonomisme urbain dans L, Asie Musulmane du Moyen Age. 2. " Arabica, 1959 VOL: 1.6. p.34.35.
3. Vrynonis, st., "Byzantine Cirus Faction and Islamic Futawwa Organizations" " Neaniai, Fityan. Ahdath" In Byzantinische Zeitschrift, Lviii (1965), p.46 – 59, Byzantium, its internal history and relations with the Muslim word, (London 1973). p.218.

٤. مصطفى ، شاكر : " الحركات الشعبية وزعماؤها في دمشق " مجلة الآداب التربية ، . الكويت ، العدد ٣ ــ ٤ لسنة ١٩٧٣ ، ص ١٧٤ ــ ٢٢٣ .

5. Sivers, P. Military, merchants and Nomads : The social Evolulion of the Syrian citieand countryside, During The classical period 780 – 969, Delslam (56),(1979). pp. 212-242.

٦. ابن المنظور ، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم : لسان العزب ، إعداد وتصنيف يوسف خياط ، دار لسان العرب ، بيروت د.ت، مجلد ٥٨٢/١، مجلد ١٠٥١/١. ويرد المفهوم العراقي الشامي عند ابن الأثير ، ابن القلانسي ، ابن العديم ، وتلك التسمية " الأحداث " عراقية من الجزيرة الفراتية والبصرة والكوفة ، وشامية من مدن الشام وليس من المستبعد ان تكون التسمية مقصودة لتميز هؤلاء الشباب عن العابثين من العيارين والشطار ، ولذلك جاءت التسمية لتعني حداثة

السن وحداثة الخبرة بحمل السلاح ، ولا تزال هذه التسمية تطلق على الشباب في غربي العراق وسورية .

٧. الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير : تاريخ الأمم والملوك ، دار الفكر ، بيروت ١٩٧٩، ج٨/١٦٠، ابن الأثير ، عز الدين ابن الحسن علي بن أبي الكرم : الكامل في التاريخ ، دار صادر ، بيروت ١٩٦٥، ج٦ / ص ٤٠ .

٨. الطبري ، المصدر السابق ، ج٨/١٦٠ ، ٥٢/١١ .

٩. ينظر الدور الجربي من البحث .

١٠. النجار ، محمد رجب : الشطار والعيارين في التراث العربي ، ذات السلاسل ، الكويت ١٩٨٩، ص١٧٤ .

١١. عن نظام الفتوة في خلافة الناصر لدين الله العباسي ينظر : مصطفى جواد ، المرجع السابق . اما عن أحداث مصر فقد ظهرت التسمية لاول مرة في أحداث القاهرة ٣٩٠هـ / وبتأثير عراقي شامي ينظر : الانطاكي ، يحيى بن سعيد ، التاريخ المجموع ، على التحقيق والتصديق ، طبعة بيروت ، ١٩٠٩ ، ص ١٨٥ .

١٢. الطبري ، المصدر السابق ، ج٨/١٦٠، ابن الأثير ، المصدر السابق ٦/٤٠ ومن الجدير بالملاحظة ان أعداد الشرطة في الكوفة كانت بحدود (٢٠٠) فقط ، الطبري ، ٨/٢٤٢ .

13. DOZY, cf, Reinhand, supplement aua dictiannaires Arabs, (leiden 1927) – h.d. th.

١٤. ابن منظور ، المصدر السابق ، ٥٨١/١ ــ ٥٨٢ ، ١٠٥١/٢.

١٥. الصالح ، صبحي : النظم الاسلامية نشاتها وتطورها ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٨، ص ٣٣٣.

١٦. الطبري ، المصدر السابق ٨ / ٣٠٨ .

١٧. الطبري ، المصدر السابق ٨ ، ٢٢٩ ــ ٢٣٠ .

١٨. الطبري ، المصدر السابق ٩ / ٤٦ .

١٩. الطبري ، المصدر السابق ، ٩ / ٢٨٨

وعن الجوالي ينظر : البلاذري ، احمد بن يحيى بن جابر ، كتاب فتوح البلدان ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، دار النهضة ، القاهرة ١٩٥٦ ، ١ / ٨٢ ، وابن المنظور ، المصدر السابق ، ١ / ٤٩١ .

٢٠. الطبري ، المصدر السابق ٨ / ٢٣٠ .

٢١. عن العيارين في العراق ينظر : النجار ، مرجع سابق ، ص ١٤٨ .

٢٢. الطبري ، المصدر السابق ج٩ / ٣٢٦ ، ٣٢٩ ، ٣٣١ ، ٣٣٧ / ٣٤١ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ج ١٠ / ص ٨ ، ٢٩ ، ٣٢ .

٢٣. الطبري ، المصدر السابق ٩ / ٢٨٨ ، ٣٢٦ ، ٣٣١ ، ٣٣٧ ، ٣٤١ ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ج١٠ / ص ٨ / ٢٩ ، ٣٢ .

٢٤. ابن خلدون ، عبد الرحمن : المقدمة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ١٠٦ ــ ١١٤ .

25. Cahen, Op. Cit, 1.p.24.26.

26. Ibid, p.9-10.

٢٧. قدامة بن جعفر : الخراج وصنعة الكتابة ، شرح وتعليق محمد حسين الزبيدي ، دار الرشيد ، بغداد ١٩٨١ ، ص ٤٥ .

٢٨. قدامة ، المصدر السابق ، ص ٥١ ــ ٥٢ .

٢٩. ينظر هامش ، ٣٣ من البحث .

٣٠. المقريزي ، تقي الدين احمد بن علي : اتعاظ الحنفا بأخبار الخلفاء ، تحقيق جمال الدين الشيال ، لجنة إحياء التراث ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ١ / ٣٢٩ .

31. Cahen, Ahdath. $EI_2$

عثمان ، محمد عبد الستار : المدينة الاسلامية ، سلسلة عالم المعرفة ١٢٨ ، الكويت ، ١٩٨٨ ، ص ٣٦٤ .

٣٢. شاكر مصطفى ، المرجع السابق ، ص ١٨١ .

٣٣. قدامة ، المصدر السابق ، ص ٤٥ .

٣٤. قدامة ، المصدر السابق ، ص ٢٥٦ .

٣٥. قدامة ، المصدر السابق ، ص ٤٥

٣٦. قدامة ، المصدر السابق ، ص ٦٥ ـ ٧٦ .

٣٧. ابن العديم ، كمال الدين ابن القاسم عمر بن احمد : زبدة الحلب في تاريخ حلب . نشر سامي الدهان ، المعهد الفرنسي بدمشق ١٩٥١ ، ١ / ٤١ .

٣٨. الأجناد ، اقاليم استقرت فيها فرق الجيش العربي الاسلامي لحمايتها وقبض اعطياتها منها . للمزيد ينظر : البلاذري ، المصدر السابق ، ١ / ١٣٨ .

٣٩. الطبري ، المصدر السابق ج٥ / ١٤ ، ٢٤ ، ٣٤ . البلاذري ، المصد السابق ، ١ / ١٣٨ ، ١٥٦ .

٤٠. البلاذري ، المصدر السابق ، ١ / ١٥٦ .

٤١. ينظر : عبيد طه خضر " مكانة الثغور عند الخلفاء العباسيين ١٣٢ ـ ٢٢٧ هـ " مجلة التربية والعلم ، الموصل العدد / ١٥ سنة ١٩٩٥ وعن ولاة الشام ينظر ، ابن العديم ، المصدر السابق ١ / ٥٥ ـ ٧٠ .

٤٢. عبيد ، طه خضر ، " حملتا هارون الرشيد ١٦٣ ، ١٦٥ هـ ضد الدولة البيزنطية الأسباب والنتائج " بحث مقدم ضمن ندوة المواجهة القومية للغزو الأجنبي بغداد في ٢٦ ـ ٢٧/٤/ ٢٠٠١ وعن الجيش العباسي وحملاته وتنظيماته ينظر : نعمان ،

ثابت : الجندية في الدولة العباسية ، مطبعة اسعد، بغداد ١٩٥٦ ، ص ١٩٧ .

43. Sivers, Op. Cit P. 219 .

٤٤. الطبري ، المصدر السابق ، ٩/٣٣٦ ــ ٣٤٧ ، ١٠/ ٨ ــ ٣٢ .

45.Sivers, op . cit p . 218

٤٦. شاكر مصطفى ، المرجع السابق ، الحركات ، ص ١٨٠ .

47. Sivers, Op . cit . p . 220 – 210 .

٤٨. عن المتوكل ينظر، الطبري ،المصدر السابق ، ١١ / ٤٧ ــ ٦١.

49. Cahen , op . cit . p . 47 .

٥٠. ابن العديم ، المصدر السابق ، ١ / ٦٨ .

51. Sivers, Op . cit . p . 229 – 230 .

٥٢ . ابن العديم ، المصدر السابق ، ١ / ١٦٧ ــ ١٧٨ .

53. Sivers, p . " Taxes and Trade in Abbasid thughur . In JESHO, 25, 1982 . p . 71 .

٥٤. شاكر مصطفى ، الحركات ، المرجع السابق ، ص ١٧٧ .

٥٥. ابن العديم ، المصدر السابق ، ١ / ١٦٧ وما بعدها .

٥٦. ابن القلانسي ، أبي يعلي حمزة : تاريخ المعروف بذيل تاريخ دمشق ، مطبعة الآباء اليسوعيين ، بيروت ١٩٠٨ ، ص ٩ ، ١٠. المقريزي ، المصدر السابق ، ١ / ٢١٣ ، ٢٢٠ ، ٢٣٩ . ابن العديم ، المصدر السابق ، ١ / ١٣٧ .

٥٧. الطبري ، المصدر السابق ، ٩ / ١٩٩ . ابن الأثير ، المصدر السابق ، ٥ / ٧١ ــ ٧٧ .

٥٨. ابن الأثير ، المصدر السابق ، ٦ / ١٨ .

٥٩. ابن العديم ، المصدر السابق ، ١ / ٧٧ ــ ٧٩ ، ابن الأثير ، المصدر السابق ، ٦ / ١٨ ، البلوي ، أبو محمد عبد الله بن محمد المديني : سيرة احمد ابن طولون ، تحقيق محمد كرد علي ،

دمشق ١٣٥٨ هـ . ص ٩٦ .

٦٠. ابن الأثير ، المصدر السابق ٧ / ٤١٥ .

٦١. ابن الأثير ، المصدر السابق ٧ / ٤٧٨ .

٦٢. شاكر مصطفى ، الحركات ، المرجع السابق ، ص ١٨١ .

٦٣. ابن الأثير ، المصدر السابق ، ٧ / ٥٢٣ ـ ٥٤٦ ، ٨ / ٤٤٥ ـ ٤٧٥ .

ابن العديم ، المصدر السابق ، ١ / ١٠٥ ـ ١٣٧ .

٦٤. ابن القلانسي ، المصدر السابق ، ص ٤٧ .

٦٥. عن الحمداني ينظر : M . Canard, Histoirs de Ia dynastiedes .
Hamdanides de jaziraet de Syrie ( paris , 1953 ) vol. pp598 – 618 .

وان حمال السلاح او شيال السلاح يشمل كل من يستطيع حمل واستخدامه وهو في سن الخامس عشر من عمره ، ولا زال هذا المصطلح ساريا في العرق الغربي وسورية في الوقت الحاضر .

٦٦. البلوي ، المصدر السابق ص ١٩٥ .

٦٧. الطبري ، المصدر السابق ، ١١ / ٣٧٩ ، ابن العديم ، المصدر السابق ، ١ / ٨٩ .

٦٨. المقريزي ، المصدر السابق ، ١ / ١٢٤ ، ١٢٦ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢٢٠ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٥٠ . ابن القلانسي ، المصدر السابق ، ص ٤ ـ ١٦ ، ٢٣ ـ ٥٤ .

٦٩. المقريزي ، المصدر السابق ، ١/ ١٢٤ ، ابن القلانسي ، المصدر السابق ، ص ١ .

٧٠. عن تلك الحركات ينظر شاكر مصطفى : المرجع السابق ص ١٨٢ . والبيطار ، أمينة موقف أمراء العرب بالشام والعراق من

الفاطميين حتى أواخر القرن الخامس الـهجري ، دار دمشق ، دمشق ١٩٨٠ .

٧١. المقريزي ، المصدر السابق ، ١/ ٢١١ ، ٢١٣ ، ابن القلانسي ، المصدر السابق ص ١٦ .

٧٢. ابن الأثير ، المصدر السابق ، ٨ / ٦٥٦ ـ ٦٥٧ ، ابن الجوزي ، المنتظم ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، الدار الوطنية ، بغداد ١٩٩٠ ، ٧/ ٧٤ ـ ٧٥ ، المقريزي ، المصدر السابق ، ١/ ١٢٤ ، ابن القلانسي ، المصدر السابق ص ١ ، ٤ ، ابن تغري بردى ، جمال الدين أبو يوسف الاتابكي : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٣٨ ، ٤/ ٧٤ .

٧٣. المقريزي ، المصدر السابق ١/ ٢١٢ .

٧٤. شاكر مصطفى ، من سير الثغور ، مجلة الآداب والتربية ، الكويت ١٩٧٥ ، العدد ٨ ، ص ٨ .

٧٥. أمينة البيطار ، المرجع السابق .

٧٦. المقريزي ، المصدر السابق ، ١/ ٢٥٦ .

٧٧. المقريزي ، المصدر السابق ١/ ٢٥٠ ، ابن العديم ، المصدر السابق ، ١/ ١٨٥ ـ ١٩٢ ، ابن القلانسي ، المصدر السابق ، ص ٢٧ ، ٥١ ، الدوري ، عبد العزيز : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٣ ، ص ٧٩ ـ ٨٠ .

٧٨. عن الجهاد ينظر : شاكر مصطفى ، من سير الثغور ، ص ١٢ .

٧٩. المقريزي ، المصدر السابق ، ١/ ٢٥٦ .

80. Cahen , op . cit . p . 56 .

٨١. عن مراحل النفير الى الثغور والشام ينظر : عبيد ، طه خضير " النفير العربي الإسلامي الى جبهة الثغور البرية مع الدولة البيزنطية ١٣٢ ـ ٣٦١ هـ " مجلة المؤرخ العربي العدد ٥٨ لسنة ٢٠٠٠ ، ص ١٦٩ وما بعدها .

٨٢. ابن العديم ، المصدر السابق ، ١/١٣٤ ، ١٣٧ .

٨٣. ابن العديم ، المصدر السابق ١/ ١٥٩ . ابن حوقل النصيبي ، صورة الأرض ، مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ١٦٦ .

٨٤. شاكر مصطفى من سير الثغور ، ص ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٥ .

٨٥. شاكر مصطفى من سير الثغور ، الصفحات من ٣٧ ـ ٤٠ .

٨٦. المقدسي ، شمس الدين أبو عبد الله محمد : احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، نشر دي خويه بريل ، ليدن ١٩٠٦ ، ص ١٧٧.

٨٧. المقريزي ، المصدر السابق ، ١ / ١٣٩ .

٨٨. محمد رجب النجار ، المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

٨٩. شاكر مصطفى ، الحركات ، المرجع السابق ، ص ١٨٠ .

٩٠. ابن الأثير ، المصدر السابق ، ٧ / ٧٦ ـ ٧٧ .

٩١. ابن الأثير ، المصدر السابق ، ٧ / ٥٩١ ، المقريزي ، المصدر السابق ، ١ / ١٢٤ ـ ١٢٦ .ابن القلانسي ، المصدر السابق ، ص ١ .

٩٢. المقريزي ، المصدر السابق ، ١ / ١٢٤ ، ٢١١ ، ابن القلانسي ، المصدر السابق ، ١، ٤، ٥، ١١، ابن الأثير ، المصدر السابق ، ٨ / ٥٩١ .

٩٣. ابن الأثير ، ٨ / ٦٥٦ ـ ٦٥٧ ، ابن القلانسي ، ٥٣ ، ٥٤ ، المقريزي ، ٢١٢ .

٩٤. ابن القلانسي ، المصدر السابق ، ص ٢٦ ـ ٢٧ .

٩٥. ابن القلانسي ، المصدر السابق ، ص ٥٠ .

٩٦. شاكر مصطفى ، الحركات ، المرجع السابق ، ص ١٨٠ .

٩٧. ابن القلانسي ، المصدر السابق ، ص ٥٤ .

٩٨. ابن القلانسي ، المصدر السابق ص ١١ ، المقريزي ، المصدر السابق ، ١/ ٢٤٠/ ٢٥٣ فاضل ، سليم : الفتوة العربية تنظيم شعبي عسكري موحد ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٩٢ ، ص ٥٠ .

٩٩. المقريزي ، المصدر السابق ، ١ / ٢١١ .

١٠٠. ص ٢١٢ .

١٠١. المقريزي ، المصدر السابق ، ٢١٢ ، ٢٥٦ ، ابن ابيك الدواداري : الدولة الفاطمية ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، ص ١٩٥ .

١٠٢. ابن القلانسي ، المصدر السابق ، ٥٣ ، ٥٤ .

١٠٣. ابن القلانسي ، ص ٥٤ .

١٠٤. ابن القلانسي ، ص ١٠ .

١٠٥. شاكر مصطفى ، الحركات ، ص ١٩٢ .

١٠٦. شاكر مصطفى ، الحركات ، ص ١٧٦ .

# كــانت

## بين دارسي الفلسفة العرب المعاصرين

الدكتور حسن مجيد العبيدي

قسم الدراسات الفلسفية ــ الجامعة المستنصرية

الملخص :

هذا البحث يرمي الى تأسيس مصطلح ( كانت العربــــي ) وأن كانت هذه التسمية قد سبقت بتسميات أخرى داخـــل الثقافــة الفلســفية الوسيطة والحديثة مثل أفلاطون العربي وأرسطو العربي وغير ذلك .

والقصد من ذلك ، الوقوف عندمــا كتبــه الدارســون العــرب المتفلسفون عن فلسفة كانت فهماً وتفسيرا وتأويلا وشرحاً لنصوصه فــي اللغة العربية ، فضلا عن مقارنة فلسفته بفلاسفة عرب وســيطيين مــن أمثال الغزالي وابن رشد واضرابهم .

إن نصوص كانت الفلسفية الكبرى ، سواء نقد العقل المحض أم نقد العقل العملي ، أم أســس ميتافيزيقيــا الأخــلاق ، أم التربيــة ، أم الأنوار ، قد نقلت الى العربية وجرى حولها وفيها حوارات وتــأويلات فلسفية عربية معاصرة ونتج عن ذلك مكتبة فلسفية عريقة تسمى بمكتبـة كانت العربية .

لهذا نجد إن القول الفلسفي العربي المعاصر ، قد تعــامل مــع كانت ضمن الأطار التاريخي لهذه الشخصية وموقعــها فــي التــاريخ الفلسفي العام والحديث بخاصة ، فكتب عن كانت عربياً بأطار فلســفي مدرسي منهجي محكم ، ووقف الدارسون العــرب المعــاصرون أزاء فلسفته شرحاً لنصوصه ومقولاته ضمن الأطـــار الثقــافي الأكــاديمي حصراً ، دون البعد الثقافي الذي أحدثه ( كانت ) في الثقافـــة الغربيــة الحديثة والمعاصرة وما نجم عنه من ظهور مدارس فلســفية ومذاهــب

وتيارات وايديولوجيات ما زالت تنل من فلسفته الى اليوم وتحوم حولها.

ولهذا ، نجد إن الدارسين العرب المعاصرين ، درسوا فلسفة ( كانت ) ضمن عدة مسارات وانتجوا قولاً فلسفياً بذلك ، وإن هذا النتاج يتزامن مع ظهور الجامعات العربية في النصف الأول من القرن العشرين ومع ظهور اقسام متخصصة لتدريس الفلسفة في هذه الجامعات .

ولهذا نجد إن القول الفلسفي العربي المعاصر بأزاء ( كانت ) قد أنقسم على عدة محاور منها :

١ ـ محور تاريخ الفلسفة : وهو ما ظهر في نتاجات مؤرخي الفلسفة من المؤلفين العرب المعاصرين ، إذ كتبوا عن فلسفة كانت ضمن أطار تاريخ الفلسفة الحديثة ومثال ذلك يوسف كرم ، وزكي نجيب محمود ، ومحمد علي أبو ريان ، وكريم متي وآخرون وسيرد تفصيلات ذلك في متن البحث .

٢ ـ محور النص الفلسفي : وهو ما ظهر من شرح وتفسير لفلسفة ( كانت ) من داخل النص الكانتي ، وأبرزهم محمود زيدان ، وزكريا إبراهيم ، وعبد الرحمن بدوي ، ونازلي اسماعيل وآخرون سيرد ذكرهم في متن البحث ، وما يميز هذا الدراسات العمق في البحث والتحليل للنص الكانتي عربياً رغم صعوبة هذا النص في مضانه الأصلية .

٣ ـ محور الأبحاث : وهو ما ظهر من دراسة لفلسفة ( كانت ) ضمن الأطار العام للمذاهب الفلسفية المثالية ـ أو مقارنته بغيرها من المدارس الفلسفية المعاصرة لها أم التالية عليها ، من ذلك ما كتبه عثمان أمين في رواد المثالية ، ويحيى هويدي في كتابه ( دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ) ، وصادق جلال العظم

في كتابة ( دراسات في الفلسفة العربية الحديثة ) ، وغيرها .

٤ ـ محور التأليف المعجمي والموسوعي : وهو ما ظهر عن ( كانت العربي ) في دوائر المعارف والموسوعات التي كتبت بالعربية سواء بالاعتماد على مصطلاحاته أم الحديث عن فلسفته بشكل عام دون تفصيلات ، وخير من يمثّل ذلك يوسف كرم في معجمه الفلسفي وعبد الرحمن بدوي في موسوعته الفلسفية ومراد وهبة وعبد المنعم الحنفي في موسوعاتهم .

إن هذا النتاج الكبير عن فلسفة كانت باللغة العربية ليعطي خير مثال على موقع هذا الفيلسوف في داخل النص العربي ، وإن كنا قد أهملنا كل ما كتب عن كانت بلغات غير عربية لأنا نعتقد إن ذلك لا يشكل معماراً في داخل النص الفلسفي العربي المعاصر وفهمه لكانت .

ولكن يبقى التساؤل قائما ، هل إن ( كانت العربي ) وجد له صدى في داخل الثقافة العربية المعاصرة دون التوجه الأكاديمي المدرسي ؟

إن هذا ما سيجيب عليه متن البحث لاحقاً .

المقدمـــة :

إن هذا البحث الموســـوم ( كــانت بيــن الدارســين العــرب المعاصرين ) أنما يرمي الى تأسيس مصطلح في داخل الثقافة الفلســفية العربية المعاصرة بعنوان ( كانت العربي Arabic Kant ) ذلــك إن هذه التسمية لها ما يناظرها في داخل الثقافة الفلسفية العربيـــة ، مثــل أفلاطون العربي وأرسطو العربي وافلوطين العربي وغيرهم .

والقصد من ذلك ، دراسة ما كتبه الدارسون العرب المتفلســفون عن كانت شرحاً وتفسيراً وتأويلاً وحواشياً على نصوصه الفلسفية التــي نقلت الى العربية ، وجرى حولها وفيها حوارات ونقاشات وفهم وتــأويل أنتج عنه قولاً فلسفياً عربياً ، سواء أكان هذا القول متضمناً كانت فـــي نطاق تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، أم كانت في مؤلف برأسه ، أم يقع ضمن مداخل الفلسفة الموجهة لطالبي هذا اللون مـــن المعرفــة أم الإشارة اليه ضمن الموسوعات الفلسفية ودائرة المعاجم الفلسفية .

إن الباحث قد استقصى كل ذلك في دائرة القول الفلسفي العربــي عن ( كانت ) وإن أهمل ما كتب عنه بلغات غير عربية رغم ترجمــت هذه المؤلفات إلى العربية ، لأن ذلك لا يقدم تصوراً عربياً لفهم كـــانت في داخل هذه الدائرة الفلسفية .

ولهذا وجد الباحث ، إن البحث في كانت العربي سيتمحور عنده بعدة محاور رئيسة ، منها :

أولا : محور تاريخ الفلسفة .

ثانياً : محور النص الفلسفي المقيد بكانت .

ثالثاً : محور الأبحاث الفلسفية بعامة وكانت بخاصة .

رابعاً : محور الموسوعات الفلسفية والمعاجم الفلسفية العربية .

إن هذا النتاج الكبير عن كانت العربي ليعطي خير مثال علـــى

موقع هذا الفيلسوف في داخل النص الفلسفي العربـــي المعــاصر ، وإن وجد الباحث في تسائله المشروع عن دور كانت التنويري الذي لعبه في الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة ، ولم يجده في داخل القول والثقافـة الفلسفية العربية المعاصرة ، وقد شكل ذلك لديه اســتنتاجاً ، إن كــانت العربي بقي أسير الدرس الأكاديمي المدرسي الرصين دون نقله إلـــى داخل الثقافة العربية بعامة رغم تنوع هذه الثقافـــة وتنــوع مصادرهــا ومشاربها وربما يعود السبب عنده إلى غلق النص الكانتي بلغته الأصلية مما استتبع معه ذلك الى داخل النص الفلسفي العربي المعاصر ، ورغـم أن نصوصه الفلسفية قد نقلت الى العربية بأكثر من ترجمـــة . والــذي أشاع ذلك هو اشارات المتفلسفين العرب المعاصرين الذين كتبوا عـــن كانت وحاولوا أن يقربوه الى لغتنا الجميلة ذات البلاغة العاليـــة ، لغــة النص الديني ( القرآن الكريم ) إلا أنهم لم يستطيعوا ذلك ، وبذلك فقـدت النهضة العربية المعاصرة مقومات أصول التنوير الأوربـــي الحديــث والمعاصر .

إن هذا الحكم المسبق هو الذي دفع الباحث كي يقدم بحثه هنــا ، بعيداً عن أي قراءة لنص كانت وشرحه والوقوف عنده فقط كما يحلـــو للبعض أن يمارسوه داخل الدرس الأكاديمي ولا يتعدى ذلـــك قاعــات الدرس والبحث الفصلي في الجامعات .

**المحور الأول ـ كانت في تاريخ الفلسفة بالعربية :**

إن التأليف في الفلسفة باللغة العربية ، لهو مما يدعو إلى الفخــر والأعتزاز والأحترام العلمي ، إذ اجاد مؤرخو الفلســـفة مـــن العـــرب المعاصرين ، أن يقدموا لنا تأريخاً فلسفياً محكماً يبدأ من اليونان وينتهي بالمعاصرين مروراً بالعصر الوسيط فالحديث مع أشارات تفصيلية عـــن حياة كل فيلسوف وفكره ، مؤكدين القول أن تاريخ الفلسفة هو الفلســـفة

بذاتها ، إذ لا يستطيع أي متفلسف في أي عصر أن ينشأ نظاماً فلسفياً دون الرجوع الى تاريخ الفلسفة قبله وفي عصره[1]، فهو يتواصل معه من جهة ويقيم قطيعة ابستمولوجية معه من جهة أخرى .

ولهذا وجدنا المتفلسفون العرب المعاصرون من الذين كتبوا في تاريخ الفلسفة على طول الزمان الفلسفي ، قد أشار إلى فلسفة كانت بالتفصيل وأوردوا نصوصه الفلسفية من مؤلفاته الرئيسة ، نقد العقل المجرد ، ونقد العقل العملي ، ونقد ملكه الحكم وغيرها ، رغم أن هذه الأشارات قد أعتمدت على نصوص كانت باللغات الأوربية ولا سيما الأنجليزية منها أم الفرنسية أم الألمانية ، إذا ما علمنا أن نصوص كانت لم تنقل إلى العربية إلا في مطلع الستينيات من القرن العشرين المنصرم بترجمة أحمد الشيباني لكتابيه الشهيرين ( نقد العقل المجرد ونقد العقل العملي )[2] ، فضلا عن ترجمة مؤلفاته الأخرى ، مثل ( تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق )[3] ، و ( مقدمة ميتافيزيقيا مقبلة يمكن أن تصير علماً )[4] ، و ( نحو السلام الدائم )[5] .

---

[1] راجع بحثنا الموسوم ، تاريخ الفيلسوف وتاريخ الفلسفة ، مجلة الموقف الثقافي ، بغداد ، السنة الرابعة ، ١٩٩٩ ، العدد ٢٠ ، ص ٧٣ وما بعدها .

[2] ظهرت هاتين الترجمتين في بيروت ١٩٦٦ ، وظهرت ترجمة علمية ممتازة لكتابة ( نقد العقل المحض ) مع مقدمة طويلة ، بقلم موسى وهبة ، بيروت ( د . ت ) .

[3] ظهرت هذه الترجمة بقلم عبد الغفار مكاوي ، القاهرة ١٩٦٥ ، وهناك ترجمة أخرى بقلم محمد فتحي الشنيطي ، القاهرة ، القاهرة ١٩٦٥ .

[4] ظهرت هذه الترجمة بقلم نازلي اسماعيل ، القاهرة ، ١٩٦٧ .

[5] ظهرت له أكثر من ترجمة ، منها ترجمة عثمان أمين ، القاهرة ، وترجمة نبيل الخوري ، بيروت ، ١٩٨٥ .

و ( التربية )[٦] ، و( ماهي الأنوار )[٧] ، إذ أن ترجمة الشيباني لم تكن بالمستوى المطلوب لقبول النص الكانتي على عمقه وقوته وغموضه في دائرة النص الفلسفي العربي[٨] .

وإذا ما عدنا الى التأليف الفلسفي العربي المعاصر عن كانت ، نجد أن الأشارات الأولى لفلسفة كانت متضمنة في كتاب زكي نجيب محمود وأحمد أمين ، الموسوم ( قصة الفلسفة الحديثة )[٩] . وهو بحسب اعتقادنا أقدم نص فلسفي عربي معاصر كتب عن كانت . إذ ينصح المؤلفان ، الدارس لفلسفة كانت ، أن يأخذ الحذر في دراسة هذا الفيلسوف من كتبه مباشرة ، وإذا ما فعل الباحث ذلك فإنه لا يظفر بشيء وإذا ما أراد أي باحث أن يقرأ كانت فإن آخر ما يجب أن يقرأه هو كانت نفسه ، لأنه لم يعمد فيما كتب إلى السهولة والوضوح ، بل راح يتحدث في غموض والتواء دون أن يسوق الأمثلة التي توضح ما يقول ، زاعما أنها تطيل كتابه بغير جدوى ، إذ هو يقصد في كتبه إلى الفلاسفة المحترفين ، وليس هؤلاء بحاجة الى الشرح والإيضاح ، ومع ذلك فقد كان بين هؤلاء من ضاق بها صدراً[١٠] .

---

[٦] هذه الترجمة ظهرت عن المجمع العلمي العراقي ، بقلم د . عبد الرحمن القيسي، بغداد ، ١٩٩٨ .

[٧] ظهر هذا النص في كتاب ، ما هي الأنوار . ( كانت ــ فوكو ) ، بقلم يوسف الصديق ، بيروت ، ( د . ت ) .

[٨] راجع المقدمة الممتازة لكتاب نقد العقل المحض ، للدكتور موسى وهبة والدواعي لأعادة الترجمة مرة أخرى إلى العربية .

[٩] ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب ، القاهرة ١٩٣٦ ، وتضمن الأشارة الى فلسفة كانت في الجزء الأول .

[١٠] قصة الفلسفة الحديثة ، ج ١ ، ص ٢٤٩ ــ ٢٥٠ .

أن هذه الاشارة من قبل زكي نجيب محمود وزميله أنما تعرقل النـــص الكانتي وتزيده غموضا والتباساً أكثر مما تفتح مغاليقـــه وتقربــه الـــى الدارسين المختصين فما بالك بالذين يحبون الفلسفة عن قـــرب . علـــى الرغم من أن لغة العرض لفلسفة كانت في كتابهما السالف الذكـــر مـــن الوضوح والأشراق ما يقرب كل عويص ومغلق في فلسفة كـــانت ، إلا أنه بقي هذا النص الفلسفي الكانتي يحوم ويجول في داخل هذه الدائـــرة الفلسفية الأكاديمية المدرسية دون الانفتاح والحوار مع الثقافة العربية في عصر النهضة وهي ما أحوجها الى ذلك ، وهي تطلع على احد أعمـــدة فلسفة الأنوار الغربية[١١]

يضع المؤلفان في دراستهما لفلسفة كانت ، تصـــوراً مفـــاده أن تاريخ الفكر لم يشهد فلسفة بلغت من السيادة والسيطرة على الأفكار فـــي عصر من العصور ما بلاغته فلسفة كانت ، من النفوذ في القرن التاسع عشر وما بعده .

بعدها يدرس المؤلفان علاقة كانت بالفيلسوف الفرنسي فولتـــير والفيلسوف جوك لوك وجان جاك روسو ، الذين أسهموا بشكل فاعل في عصر التنوير وفي أحداث ثورة فكرية ظهرت نتائجها في كل أوربـــا ، فضلا عن الأشارة الى علاقة كانت بالفيلسوف ديفيد هيوم الـــذي عـــدّه كانت أشد الفلاسفة تأثيرا في نفسه رغم عداوته له .

بعدها يتحول البحث عن كانت الى بنية فلســـفته وهـــي كتابـــة ( نقد العقل الخالص ) فيقدّمان دراسة مفصلة وبأسلوب مشوق عن هـــذا

---

[١١] يعرف كانت الأنوار ، بقوله : هو خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقـــى هو المسؤول عن وجوده فيها ، والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر عند الإنسان بمعزل عن الا خرين , ص ٢٩ من ماهي الأنوار .

الكتاب وأبوابه ومحاوره الرئيسة يمكن لأي طالب مبتدئ في الفلسفة أن يفهمها نظرياً دون أن يطبقها عملياً .

اذ يسمي المؤلفان الأستطيقا الترنسدنتالية أليه بالحس السامي ، ومعنى السامي هو ما يبحث في تركيب العقل وبنائه ودراسة قوانين الفكر الفطرية الموروثة[١٢] . ثم يتحول بعد ذلك الى التحليل السامي الذي هو جزء من المنطق السامي والبحث السامي فيما وراء الحس والذي هو الميتافيزيقيا السامية ( = الجدل ) بعدها يتوجه الباحثان لدراسة العقل العملي ( = الأخلاق ) دراسة معمقة فضلا عن دراسة الدين والعقل والسياسة والسلام الدائم .

إن هذه الدراسة لفلسفة كانت تتم عن بعد نظري خالص ، لم يحاول فيه الدارسون لفلسفته ان يكيفوها ( Condtion ) الى الواقع العملي المعاش في داخل دائرة القول الفلسفي العربي أو يقربوها منه ، رغم ان زكي نجيب محمود ، يعد في هذه الفترة ليس من دعاة الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر ، إذ لم يحصل بعد على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن . ولو فعل زكي نجيب محمود ذلك لكانت شأنٌ في الثقافة والقول الفلسفي العربي المعاصر .

بعدها يتوجه الباحثان الى نقد فلسفة كانت في موضوعاته الزمان والمكان والعلية والدين ، بالاعتماد على نقد نقاد غربيين لفلسفته[١٣] .

إن هذه الدراسة عن كانت في تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة ، قد فتحت الأبواب على مصارعها لمؤرخين مرموقين آخرين ، مثل يوسف كرم ، الذي كتب ثلاثيته الشهيرة عن تاريخ الفلسفة ( اليونانية ، والوسطية والحديثة ) .

---

[١٢] قصة الفلسفة الحديثة ، ص ٢٧٥ .

[١٣] المرجع نفسه ، ص ٣١٨ وما بعدها .

إذ تتناول بالدرس والفحص المعمق في الكتاب الثالث والخاص بالفلسفة الحديثة[١٤] فلسفة كانت ، وغلبت على دراسته اللغة الفلسفية الاصطلاحية العويصة ، وغابت عنها البلاغة والبيان الفلسفيان اللذان شهدناهما في كتابيه الأوليين . على الرغم من أن الطابع المدرسي الرصين هو الذي يحكم مؤلفات يوسف كرم بشكل عام .

احتلت فلسفة كانت النظرية والعملية وعلاقته الميتافيزيقيا بالدين صفحات عدة من هذا الكتاب ، وختم الأشارة الى كانت وفلسفته بتعقيب يفهم منه سيادة المنطق والفلسفة الارسطاليسية ـ التومائية التي طالما دافع عنها يوسف كرم في مؤلفاته الأخرى ، مثل العقود والوجود ، والطبيعة وما بعد الطبيعة . وإن تخلل حديثه عن كانت بالأشارات النقدية لفلسفته ، إذ يقول : (( كانت يشطر الفلسفة الحديثة نفسها إلى شطرين ، أجل لقد أخذ الشيء الكثير عمن سبقوه ، من ديكارت إلى هيوم وروسو ، وجرى في تيارهم ، ولكن تفكيره أدى به الى وجهة جديدة سيطرت على القرن التاسع عشر ، ولم تبدأ العقول في التحرر منها الى منذ عهد قريب ))[١٥] .

كما ينقد يوسف كرم بروح ارسطية تومائية موقف كانت من الزمان والمكان ، بالرجوع الى النصوص الأرسطية في الطبيعة ، ويمكن تلخيص نقد يوسف كرم لكانت بالآتي :

١ ـ إذ قلنا أن المحسوس متحيز في مكان أدراك المكان مقارناً لأدراك المحسوس ، ولم تعد هناك ضرورة لأن يكون المكان مفارقاً للكيفية سابقاً عليها .

---

[١٤] اعتمادنا في الأشارة الى فلسفة كانت هنا ، على طبعة دار المعارف ، بمصر ، وهي الطبعة الرابعة ، ١٩٦٦ .

[١٥] تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٢٠٨ .

٢ ـ إن تصور المكان والزمان لازم للمخيلة لأن وظيفتها تصور المحسوس الذي هو في المكان والزمان ، ولا يعني أن صورتي المكان والزمان غير مجردتين من التجربة . إن كانت يفهم التجريد على طريقة الحسيين ، ولكن هناك تجريداً من نوع آخر دل عليه أرسطو ، هو استخلاص الخصائص الجوهرية بحدس عقلي وليس هذا التجريد اختصاراً للجزئيات المدركة فحسب ، وانما هو أدراك للماهية .

٣ ـ أن اللامتناهي في المكان والزمان لا يوجد إلا بالقوة ، ولا يعني أن العقل يتعقل مكاناً وزماناً متناهين بالفعل .

٤ ـ إن كانت لم يفطن الى إن باستطاعة العقل ان يحيل المحسوس معقولاً بالتجريد ، ومن ثمة كلياً ضرورياً ، وأن التجريد الذي تعنيه أكثر تحققاً لموضوعية العلم . أن نظرية كانت هذه هي وليدة عقل تقبل المذهب الحسي[١٦] .

بعدها يشير يوسف كرم الى موقف كانت من متناقضات أو نقائض العقل ناقلاً المرجعيات الفلسفية التي تشير الى كانت وتهمل ما سبقه من الفلاسفة فيقول : (( تلك المتناقضات المشهورة عن كانت ، ولسنا نعلل شهرته بها إلا بأن الناس يذكرون الحديث قبل القديم ، فقد وردت كلها عن زينون الأيلي ، وعند أفلاطون في محاوره بارمنيدس على الخصوص ، وعند أرسطو في ردوده على حجج زينون في محاولة التدليل على قدم العالم ، وعند فيلسوف إنجليزي اسمه آرثر كولير Arthar collier نشر سنة ١٧١٣ كتاباً بعنوان المفتاح الكلي

---

[١٦] المرجع السابق ، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ .

يصدر فيه عن مالبرانش ويدعى التدليل على تناقض فكرة العالم الخارجي[١٧] .

ونحن نشير بدورنا الى أن متناقضات كانت قد أشير لها وبحث فيها تفصيلاً في دائرة الفلسفة العربية الإسلامية ممثلة عند الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة وعند ابن رشد في كتابة تهافت التهافت ، ولكن يوسف أكرم أغفل ذلك إما لعدم اطلاعه عليها أو لأنه أن يشير الى أصول غيرها[١٨] .

بعدها يختم يوسف كرم ، نقده لكانت في قضايا العقل العملي ولا سيما فكرة الواجب الأخلاقي ، مشيرا الى أن كانت أخفق في أقامة أخلاق على أسس وطيدة فمثلاً أنه لا يمكن أن يكون الواجب صورة بحتة ، وأن الواجب كما يضعه كانت هو أمر مطلق بالأضافة الى العقل لكن لا بالإضافة الى الارادة وأن وجود الواجب يدل على وجود الحرية ، وأن الاستدلال بفكرة الواجب على ضرورة الخلود وضرورة الله استدلال سليم ، بشرط أن تعترف للعقل بقوة الأدراك الموضوعي ، ولمبدأ العلية بقيمة موضوعية ، وهذا الشرط غير متوفر في مذهب كانت .. لقد باعد كانت بين الخير المطلق والخير الحسي أو السعادة ، في عرفه حتى ظننا كل الظن أنهما لن يلتقيا[١٩] .ولكن تبقى دراسة يوسف كرم لكانت ، فيها من الغموض والألتباس ما هو ظاهر للعيان

---

[١٧] المرجع نفس ، ص ٢٤٢ .

[١٨] راجع ، الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، كذلك ابن رشد ، تهافت التهافت ، نشره سليمان دنيا ، حيث التفصيلات وقارن ، يس عريبي تكافؤ أدلة أزلية العالم وحدوثه بين كانت والغزالي ، مجلة الحكمة ، جامع الفاتح ، العدد ٢ ، السنة ٢ . ١٩٧٧ .

[١٩] تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٢٥٩ ــ ٢٦٠ .

وأن غلبت عليها كما قلنا اللغة الفلسفية الاصطلاحية ، وكأن يوسف كرم يتقصد ذلك . فكيف سيتحاور العقل الفلسفي العربي المعاصر مع هكـــذا فيلسوف تنويري ويجعل نصوصه سهلة ميسورة وتفتح له آفاقا أوسع في البحث المعرفي والمنهجي ذي الطبيعة المحـــاورة بـــاختلاف الـــرؤى والتصورات لا بخلافها .

لكن تبقى دراسة يوسف كرم هي السائدة في الوسط الأكـــاديمي لمن يريد أن يفهم كانت تفصيلا ، حتى لنجد أنفسنا بأزاء كتابة هـــذا لا بازاء نصوص الفلاسفة عندما كنا طلبة للفلسفة في الجامعة في منتصف السبعينات . مما ولد معنا بدءاً نفوراً واضحاً من التقريب لفلسفة كـــانت ودراسة نصوصه ، إلا أن تحدينا ذلك فيما بعد ، متجنبين مدخل يوسـف كرم لفهم كانت أم غيره من الفلاسفة المحدثين[٢٠] .

بينما نجد أن محمد علي أبو ريان ، الذي قدم هو الآخر دراساته عن تاريخ الفلسفة فخصص لتأريخ الفكر الفلسفي الحديث ، جزءاً مهماً ، درس فيه هذا الفكر وتطوره وشخصياته ، وأن دمج مع هـــذا الجـــزء الفلاسفة المعاصرين ، ولا سيما الفيلسوف الفرنسي هنري برغســـون ، إلا أن ما يميز دراسة أبي ريان ، أنها دراسة لشخصيات فلســـفية ، لا تاريخ فلسفة بالمعنى المتعارف عليه عند زكي نجيب محمود أم يوسـف كرم .

---

(٢٠) ظهرت دراسات فيما بعد ، قدمت كانت بصورة أكثر وضوحا وبيانا ، وسنشـير اليها في هذه الدراسة ، لكن الذي اكتشفناه فيما بعد ، أن كتاب يوسف كرم فـــي تاريخ الفلسفة باجزائه الثلاثة أنما هو تلخيص ممتاز وشديد التركيز لكتاب أميـل برهيية ، الموسوم ( تاريخ الفلسفة ) ، والذي ظهر بترجمة عربية فـــي ثمانيـــة أجزاء ، بقلم جورج طرابيشي ، عن دار الطليعة ، بيروت .

والذي نود الوقوف عنده ، هو ما خصصه هذا الباحث لدراسة فلسفة كانت ، وهو ما يتضمن الباب الثالث من كتابة ، ممهدا القول عن فلسفة كانت ، أنها الفلسفة المثالية النقدية ، مؤكداً أن المرحلة المثالية في تاريخ الفلسفة الحديثة أنما تبدأ بأصدار كانت لكتابه ( نقد العقل الخالص ) سنة ١٧٨١. وقد قيل أن كانت أحدث بهذا الكتاب ثورة في ميدان الفلسفة لا تقل أهمية عن الثورة الكوبرنيقية في ميدان علم الفلك . وما فعله كانت هو ثورة في ميدان المعرفة ، إذ تخطى النظر العقلي والفلسفة المادية ، لكي يقيم الأيمان بالله عن طريق العمل ، ولم يكن في ذلك مثالياً بمعنى الكلمة ، بل كان تصورياً بمعنى أنه يقيم الحدوس ويضع الشروط للمعرفة الإنسانية ويجعل من الذهن الإنساني مشيراً الى الموضوعات الخارجية بتأثير أو فاعلية هذه الشروط والصيغ الأولية[٢١] .

ولكن ما يميز هذه الدراسة عن كانت أنها كانت استعراضية تحليلية فقط ولم تكن نقدية ، تقف عند بعض مواطن فلسفته وتحللها وتنقدها مثلما فعل من قبل زكي نجيب محمود ويوسف كرم .

فدرس ذات الموضوعات التي درست من قبل ، مثل نقد العقل المجرد ونقد العقل العملي ووقف عند ذات التقسيمات التي ذكرها يوسف كرم من قبل ، لكن أبو ريان وضح الغامض من فلسفة كانت بأسلوب عربي مبين سهل وميسور لطالب الفلسفة المبتدئ ، وكان كتابة هذه موجه الى طلبة الجامعات العربية ولأقسام الفلسفة فيها ، وأن خلا من الاشارات المقارنة بين كانت والفلاسفة الذين سبقوه في بعض المسائل

---

[٢١] ظهرت الطبعة الاولى لهذا الكتاب ، القاهرة ١٩٦٩ ، راجع الصفحات ١٦٧ ــ ١٦٩ .

الفلسفية المشتركة في تاريخ الفلسفة ، وبالأخص في مجال الميتافيزيقيا ولا سيما نقائض العقل .

وفضلا عن ذلك ، نجد دراسة جيدة عن فلسفة كانت مختصرة ، إلا أنه تخللها مواقف نقدية ، إلا هي دراسة رفقي زاهر ، عن أعلام الفلسفة الحديثة[٢٢] .

إذ يستعرض بشكل مختصر فلسفة كانت الميتافيزيقية والأخلاقية ، وإن كان مرجعه في ذلك اصطلاحاً كتاب قصة الفلسفة الحديثة لزكي نجيب محمود ، ولكن ما يهمنا هو نقده وتعقيبه على فلسفة كانت ، التي يضعها في نقاط رئيسة هي :

١ ــ إن فكرة كانت عن الزمان والمكان ، وإن خالفها بعض الفلاسفة المعاصرين ، إلا ان العلم الحديث أكدها ، معتبراً أن الزمان والمكان مجرد بعدين وهميين لا تحقق لهما في الخارج . وهو ما تقرره النظرية النسبية بوضوح تام .

٢ ــ إن حقائق الأشياء عند كانت مطلقة ، بخلاف ما ذهب اليه هيوم من أنها احتمالية ، فجاء العلم الحديث ليوافق هيوم ويخالف كانت في ذلك .

٣ ــ أن أفكار كانت الأخلاقية ولا سيما فكرتي الواجب وحرية الأرادة لها أصول في في الفلسفة العربية ، ولا سيما عند ابن باجة في كتابة تدبير المتوحد الذي ترجم الى الألمانية قبل ظهور كانت بوقت غير قصير ، فضلاً عن أن المعتزلة ، قد أشاروا في فلسفتهم الى الحرية الأنسانية وعدوها أحد الأصول الخمسة في فلسفتهم .

---

(٢٢) ظهرت الطبعة الاولى للكتاب ، القاهرة ١٩٧٩ .

٤ ــ كان من الأولى على كانت أن يقف مع أحد الحلول ويتخذ موقفاً في مسألة تناقض العقل أو نقائضه[٢٣] .

ونختم هذا المحور بالأشارة الى كتاب الفلسفة الحديثة ، عرض نقدي ، لمؤلفه كريم متي من العراق ، إذ خصص للفيلسوف كانت عدة صفحات ، وهي تشكل الفصل الأخير من الكتاب ، إذ يستعرض الباحث بدقة كتابه نقد العقل المجرد فقط دون غيره .

ويفصل القول في مفاهيم الزمان والمكان والسببية كما ذكرها كانت ، ويعرج بتفصيل على نقائض العقل ، ليختم بذلك قوله عن كانت في العقل الخالص أنه عاجز عن أن يقدم الينا معرفة بصورة مستقلة عن التجزئة ، بل لابد ان تكون معرفتنا قاصرة على ما يمكن ان يقع تحت التجربة على ان العقل بطبيعته ينزع الى تجاوز معطيات التجربة الى الأشياء بالذات فيرتكب وهماً ترانسنداليا ، وعلى هذا الوهم تنشأ أفكار زائفة هي أفكار العقل الخالص كفكرة الضرورة واللامتناهي والروح[٢٤] ... ولئن كانت الميتافيزيقيا كعلم شيء مستحيل ، فأنها ليست عديمة الفائدة ، لأن الأفكار التي تقوم عليها تلعب دوراً تنظيمياً في توجيه البحث العلمي على نحو ما تقدم[٢٥] .

نخلص مما تقدم في هذا المحور ، الى أن الدارسين المتفلسفين العرب الذين كتبوا في تاريخ الفلسفة ، والذين قدمنا نماذج لهم ، أنما كان همهم هو دراسة كانت دراسة تفصيلية معمقة ذات طابع أكاديمي مدرسي محكم ، يخلو من لغة الحوار والتبادل المعرفي مع الثقافة العربية المعاصرة ، أي أنهم لم يقربوا أو يقارنوا كانت في هذه الثقافة

---

[٢٣] المرجع نفسه ، ص ١٢٣٤ ــ ١٢٤ .

[٢٤] ظهرت طبعته عن جامعة كاريونس ، ليبيا ، ١٩٨٨ .

[٢٥] المرجع نفسه .

فسادت لديهم النزعة التقريرية دون المقارنات والحوار الفلسفي مع الآخر .

**المحور الثاني – محور النص الفلسفي المقيد بكانت :**

في هذا المحور ، سنتوجه بالبحث والدرس ، الى دراسات فلسفية عربية أحتفت بكانت دون غيره ، وألفت فيه كتباً برأسها ، وكانت الغاية من ذلك الوقوف ملياً أمام فلسفة كانت النظرية والعملية والجمالية والتربوية ، لتوضيح ذلك الى جمهور المختصين في الدرس الفلسفي عن المثقفين الذين يبحثون في علاقة الفلسفة بغيرها من العلوم .

وخير من يمثل ذلك ، جملة من الدارسين العرب المتميزين من الدرس الفلسفي المنهجي الأكاديمي الرصين ، منهم الدكتور زكريا ابراهيم في كتابة كانت أو الفلسفة النقدية[٢٦] ، والدكتور محمود زيدان في كتابة كانت وفلسفته النظرية[٢٧] ، اذ خصص محمود زيدان كتابه عن كانت لدراسة نقد العقل المجرد دون غيره ، والدكتور عبد الرحمن بدوي في رباعيته عن كانت والتي تعد أوسع دراسة كتبت باللغة العربية عن هذا الفيلسوف ، إذ خصص بدوي الأول لدراسة العقل النظري بالتفصيل ، ووسمه أمانويل كانت[٢٨] ، أما الجزء الثاني فقد خصص للأخلاق عند كانت[٢٩] ، أما الجزء الثالث فقد خصص للقانون والسياسة

---

[٢٦] ظهر هذا الكتاب ، ضمن عبقريات فلسفية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٦٣ ، والطبعة الثانية القاهرة ١٩٧٢ ، وقد اعتمدنا على الطبعة الثانية .

[٢٧] ظهرت طبعة هذا الكتاب في القاهرة ، وقد اعتمدنا على الطبعة الثانية ، الصادرة عن دار المعارف بمصر ١٩٧٦ .

[٢٨] ظهرت الطبعة الا ولى ، الكويت ١٩٧٧ .

[٢٩] ظهرت الطبعة الاولى ، الكويت ١٩٧٩ .

عند كانت [٣٠] ، في حين خصص الجزء الرابع وهو الأخير عن فلسفة الدين والتربية عند كانت[٣١] .

فضلا عن ذلك ، فقد ظهرت أيضا دراسات أخرى عن فلسفة كانت ، منها دراسة الدكتور نازلي اسماعيل عن النقد في عصر التنوير ( كانت ) ، ودراسة يحيى هويدي عن كانت وأخيرا وليس آخراً دراسة محمود سيد أحمد عن مفهوم الغائية عند كانت[٣٢] .

إن هذه الدراسات التفصيلية عن فلسفة كانت ، أنما يجمعها هدف واحد وهاجس واحد ، هو التأليف بفلسفة كانت ، وبيان قيمتها المعرفية والفلسفية في تاريخ الفلسفة عموماً والفلسفة الحديثة والمعاصرة على وجه الخصوص . مع الدعوة الى تكييف المصطلحات الفلسفية الكانتية للغة العربية وجعلها في متناول الدارسين ، ومحاولة أدخالها ضمن المنهج الفلسفي العام لتاريخ الفلسفة العربية المعاصرة ، للأفادة منها في الدراسات والأبحاث والمناهج في الدرس الأكاديمي الفلسفي العربي المعاصر .

وإذا ما أردنا أن نسجل ملاحظة ذات أهمية تذكر فأنا نشير الى أن أصحاب هذه الدراسات ولا سيما زكريا إبراهيم وعبد الرحمن بدوي ، إنما يمثلون اتجاهات فلسفية غربية ويتبنونها في أبحاثهم ودراساتهم إلا وهي الفلسفة الوجودية ، مما جعل تأليفهم في فلسفة كانت أقرب لسد الحاجة الأكاديمية في المكتبة الفلسفية المعاصرة ، وليس لتبني هذه الفلسفة واشاعتها بين عموم الدارسين للفلسفة في الوطن العربي ، وكأن العمل التأليفي الضخم الذي عملاه لا يخرج عن هذا

---

[٣٠] ظهرت الطبعة الاولى ، الكويت ١٩٨٠ .

[٣١] ظهرت الطبعة الاولى ، بيروت ١٩٨٠ .

[٣٢] ظهرت هذه الدراسة في القاهرة ١٩٨٨ .

الأطار المرسوم له . إذ لا نجد أية مقاربات فلسفية أو مقارنات في مقاربات فلسفية او مقاربات فلسفية أو مقارنات في منطويات هذه المؤلفات لهذا الباحثين القديرين ، مع الفلاسفة العرب أو غيرهم من الفلاسفة اليونانيين إلا بقدر تعلق الأمر بوضع كانت ضمن الفلسفة الحديثة وأبرز فلاسفتها ( لوك ، ديكارات ، هيوم ، روسو ... ) مما جعل الباحث يترصد هذه المسألة ليقف عندها ويسجل ملاحظته الرئيسية هذه . ولم يشذ عن هذا الذي قلناه ما كتبه محمود زيدان ونازلي إسماعيل ويحيى هويدي ومحمود سيد أحمد .

وإذا ما عدنا إلى بدء قولنا عن هذه الدراسات ، نجد أن زكريا إبراهيم في كتابه كانت أو الفلسفة النقدية ، يهاجم كل من ترجم لكانت إلى العربية ، ويتهم هذه الترجمات أنها غير أمينة ، بخلاف ما فعل بكانت في اللغات الأوربية الأخرى . مما حداه أن يقدم دراسة معمقة عن فلسفة كانت ، لأن المكتبة العربية مفتقرة الى دراسة جدية تعرف القاريء العربي بهذا الفيلسوف الألماني الكبير الذي قسم تاريخ الفكر الحديث الى شقين ... فضلاً عن ذلك يشير زكريا إبراهيم الى سبب تأليف هذا الكتاب هو أن الفلسفة الكانتية من الصعوبة بمكان ، فضلاً عن العقبات الكثيرة التي يصطدم بها الباحث حين يحاول ترجمة الكثير من مصطلحات كانت الألمانية الدقيقة الى اللغة العربية ... ولكننا لا نميل الى الاعتقاد أن هذه الصعوبة اللغوية لا تبرر الزعم القائل بأنه ليس من السهولة أن يقرأ المرء كانت[٣٣] . ويعتقد زكريا إبراهيم أن هذه الصعوبة منشأها هو مارواه المؤرخون عن هذا الفيلسوف ، ولكنه لا يوافقهم ، ويذهب بمشروعه عن كانت ، بقوله : إن شيئاً مما كتبه

---

[٣٣] راجع ، ص ١١ من الكتاب .

الباحثون ومؤرخو الفلسفة لا يمكن ان يغنينا عن العودة لكانت نفسه ، لأن في كتبه نصاعة فكرية قلما تعثر على نظير لها لدى غيره من الفلاسفة في العصر الحديث[٣٤] .

كما يشير زكريا إبراهيم ان العودة الى فلسفة كانت معاصرا هي انه لا يوجد في الفكر المعاصر فلسفة تعلو على الفلسفة الكانتية أو يرفضها . وهو بهذا يرد على ما ذكره زكي نجيب محمود عن فلسفة كانت ونصيحته لكل من يريد ان يقرأ كانت ان لا يقرأه مباشرة . بل يقول زكريا إبراهيم أن العودة الى فلسفة كانت مباشرة ضرورة فلسفية ومنهجية لا يمكن التغاضي عنها .

بعد ذلك ، نجد في كتابة تفصيلات دقيقة عن فلسفة كانت في العقل النظري والعقل العملي والمشكلة الخلقية ونقد الحكم وفلسفته الجمالية ، مع خاتمة بنقد الفلسفة الكانتية[٣٥] ، هذه الخاتمة التي تشير الى نقاد كانت من الغربيين ويقسمهم بين ناقد قادح وناقد مادح ، منهم نيتشه وشلنج وهيجل ، وهؤلاء بنظر شوبنهور أبناء غير شرعيين لكانت ، أما هو فهو الشرعي ، ويقف أمام أعجاب شوبنهار بتفصيل أكثر .

وبنظر الباحث ، أن دراسة زكريا إبراهيم ، دراسة جادة معمقة لفلسفة كانت مكتوبة بأسلوب أدبي رفيع ، مع عبارة سلسة واضحة ، تعبر عن فلسفة كما أرادها هو ، وهذه مقدرة مميزة لكاتب فلسفي معروف مثل زكريا إبراهيم ، وأن كتابه فعلا يسد فراغاً في المكتبة الفلسفية العربية عن كانت وفلسفته من كل جوانبه ويجيب على الأسئلة

---

(٣٤) ص ١٣ من الكتاب .

(٣٥) هذا النقد لفلسفة كانت ، كتبه زكريا ابراهيم بعد صدور كتابه بطبعته الاولى ، والحقه بطبعته الثانية ، اذ صدر النقد عام ١٩٧٢ .

المثارة حول هذه الفلسفة ، مع ملاحظة أن الكاتب لم يحاول أن يقارب ويقارن بين فلسفة كانت والفلسفة المعاصرة ولا سيما الوجودية التي يؤمن بها هو .

ومثل ذلك ، فعل محمود زيدان ، إذ درس فلسفة كانت بعمق وتفصيل قل نظيره في الدراسات الفلسفية عن كانت ، إذ خصص كتابه للبحث والتفصيل في كتاب كانت ، عن نقد العقل الخاص ، وقد قرب لغة كانت الاصطلاحية الدقيقة الى المعجمية الفلسفية العربية ، وقد ساعده على ذلك مؤلفاته الممتازة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ودراساته في المنطق الرمزي والرياضي التي كان لها حضورها في المكتبة الفلسفية العربية المعاصرة ، إذ يشكل مع كتاب زكريا إبراهيم سالف الذكر ، مفتاحاً لفهم فلسفة كانت في داخل النص الفلسفي العربي ، وإن خلى كتابه من وقفة نقدية عن فلسفة كانت أو مقارنات مع غيرها من الفلسفات سواء السابقة عليها أم المعاصرة أم المتأثرة بها سلبا أم ايجابياً ، أنه كتابه عن كانت كتب لدارس متخصص في فلسفة كانت ليس إلا .

أما موسوعة بدوي عن كانت التي أشرنا اليها فأنها من السعة والدقة والبحث والتحليل لا مزيد عليه ، وهي عامود في المكتبة الفلسفية الكانتية العربية ولا أظن أن أي باحث في الفلسفة الحديثة بعامة وكانت بخاصة ان يغفلها أو يتجاوزها ، إذ جاء بدوي على كل فلسفة كانت ولم يترك منها لا شاردة ولا واردة إلا ذكرها عن هذه الفيلسوف ، ولكن الذي يلاحظ على هذه الموسوعة عدم ذكر المقارنات التاريخية الفلسفية مع كانت سواء من سبقه أو من تأثر به ، إذ خصص صفحات قليلة من الجزء الأخير عن ذلك ، مع علمنا أن عقل وفكر بدوي الموسوعي كان بالامكان أن يضيف هذه المجلدات الأربعة مجلداً خامساً عن نقاد كانت

أو أنصاره الى يومنا هذا ، ولكن بدوي لم يفعل ذلك ، بل حافظ على روح فلسفة كانت وعرضها بأمانة علمية ممتازة على الرغم من أنه الفلاسفة الوجوديين العرب المعاصرين ، إلا أن ذلك لم يظهره في حديثه عن فلسفة كانت .

**المحور الثالث ـ محور الأبحاث الفلسفية بعامة وكانت بخاصة :**

ظهرت في اللغة العربية ، عدة دراسات وأبحاث عن فلسفة كانت ، ضمنت في مؤلفات تبحث في تاريخ الفلسفة الحديثة ، من زوايا وإشكاليات فلسفية محددة ، وليس بصيغة بحث تاريخي فلسفي ، إذ درست هذه المؤلفات جوانب من فلسفة كانت دون غيرها ، وركزت اهتمامها على هذا الجانب لتوضيحه وفهمه وتأويله .

وأبرز هذه الدراسات التي وقفنا عندها ، هي كتاب صادق جلال العظم ، الموسوم دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة ، التي ضمنها فصلاً عن فلسفة كانت في المكان تحديداً[٣٦] . درس فيه العظم فلسفة كانت في المكان من خلال الأطلاع على مؤلفاته الرئيسة في هذا الميدان مثل نقد العقل المجرد ، ومقالة كانت عن نظرات في التقدير الصحيح للقوى الحية وغيرها . إذ قدم العظم موقفاً تحليلياً نقدياً لفلسفة كانت في المكان ، بالأعتماد على تطور فلسفة كانت في هذا المجال ، ويسجل العظم ملاحظاته على فلسفة كانت في المكان ، بقوله : إن آراء كانت في المكان في هذه الفترة ( = السابقة على نقد العقل المجرد ) تسجل ثلاث نتائج عي ، أن خصائص المكان وعدد أبعاده تعتمد على طبيعة المادة الموجودة فيه وأن وجود الأمكنة اللاأقليدية ممكن ، وأن المكان الوحيد الذي يمكننا تمثله أو حدسه هو المكان الأقليذي .

---

[٣٦] صدرت الطبعة الاولى من هذا الكتاب ، بيروت ١٩٦٦ .

ولكن عندما دخل كانت مرحلته النقدية غدا أكثر تحفظاً ورصانة في تأملاته حول هذا الموضوع ، أن الفارق الأساسي بين نظرية كانت في المكان في مرحلته الأولى عن مرحلته النقدية أنما تكمن في أن المكان في النظرية النقدية يصبح صورة الحدس الخارجي . وبهذا فصل كانت في نظريته النقدية تاماً بين الصورة والمادة وحلل الأولى بمعزل عن الثانية وبذلك قضي على فكرته الجريئة التي اشتقت المكان من خصائص المادة وقوانين تفاعلها[٣٧] . ويبدو ان كانت لم يطمئن كثيراً لنظريته الأولى التي جعلت طبيعة المكان تعتمد على خصائص المادة وقوانينها فتبنى نظرية المكان المغلق التي وضعها نيوتن ثم تركها بعد مدة وجيزة ليضع نظريته النقدية الشهيرة كما هي في نقد العقل المجرد ( = المكان صورة )[٣٨].

إن العظم أنما ينقد كانت من خلال أيدلوجيته التي ينتمي إليها ، إلا وهي الأيدلوجية الماركسية التي يتبناها ويدافع عنها وعن صحة أقوالها في المادة والمكان والزمان . والمطروحة في المؤلفات المادية الجدلية لماركس وأنجلز .

أما الفيلسوف عثمان أمين ، صاحب الفلسفة الجوانية في الفلسفة العربية المعاصرة ، فقد كتب هو الآخر بحثاً مطولاً ومفصلاً عن فلسفة كانت في كتابة رواد المثالية في الفلسفة الغربية[٣٩] ، إذ شكل فصل كانت معظم صفحات الكتاب فضلاً عن ديكارت وفيختة . اذ درس في هذا الكتاب سيرة حياة كانت وكتابة نقد العقل الخالص وفلسفة الحرية وفلسفة التاريخ ، وضمن بحثه عن كانت نصوصاً من مؤلفات كانت في

---

(٣٧) العظم ، دراسات ، ص ٣٨ .

(٣٨) المرجع نفسه ، ص ٤٠ ـ ٤١ .

(٣٩) ظهرت الطبعة الاولى للكتاب في القاهرة ١٩٦٧ .

الأنوار ، وكتاب مشروع السلام الدائم ، وغيرها من مؤلفاته مفتتحاً الكلام عن كانت بالمديح والتقريط واصفاً أياه أنه أحد أقطاب الفلسفة الأربعة الكبار وهم أفلاطون وارسطو وديكارت وكانت . وأن كانت هو آخر أولئك العباقرة من أفذاذ الإنسانية المفكرة الذين استطاعوا بحياتهم ومؤلفاتهم ان يخلفوا في الحياة العقلية في بلادهم وخارج بلادهم أثراً باقياً عند أهل عصرهم وعند الخلف من بعدهم ... وبالتالي فان فلسفة كانت هي الركيزة للمثالية الألمانية ، وأنها عمدت الطريق لأنتصارات المثالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه[٤٠]

وللمثالية الكانتية طابعان : (( النقدية )) و (( الترنسدتالية )) وطابع النقدية واضح ، والترنستدالية عند كانت واتباعه أنما هي وصف للصور والمعاني والمبادئ إذا كانت متعلقة بالتجربة محددة لها . لا متعالية عليها مفارقة لها خلافاً لما توهم المتوهمون [٤١] .

إن هذا الدفاع عن مثالية كانت وعدم نقدها من قبل عثمان أمين ، إنما مرده الى فلسفة عثمان أمين الجوانية ذات الطابع المثالي الواضح ، فوجد في كانت ضالته المنشودة ، فدافع عنه وأقترب من مقولاته وتفسيراته ليعضد بها فلسفته الجوانية ، بخلاف العظم الذي وجد افتراقاً عن فلسفة كانت المثالية لأصوله المادية التاريخية الماركسية .

أما الفيلسوف والباحث المدقق في المدارس الفلسفية يحيى هويدي ، فهو الآخر قد كتب بحثا عن كانت في كتابة دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة[٤٢] . وسمه بصيغة سؤال مفاده ، كيف كان كانت مثالياً ؟ ليجيب عنه بقوله : إن كانت قد قاوم الأتجاه الذي يريد أن

---

(٤٠) رواد المثالية ، ص ٥٨ .

(٤١) المرجع نفسه ، ص ٥٨ .

(٤٢) ظهرت الطبعة الأولى للكتاب في القاهرة ١٩٦٨ .

يؤسس الفلسفة على الدين بأن فصل بين ميدان كل منهما وجعل الدين يبدأ من حيث تنتهي الفلسفة .

وكانت في هذا قد عارض الفيلسوف ليبنتز وأنحاز الى جانب فيلسوف آخر هو بايل Bayle . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لم يسلم بالواقع الحسي الممتد أمامه تسليم الرجل الساذج ، وهو في هذا وثيق الشبه بجميع الفلاسفة ... وبهذا أن كانت منذ البدء قد أتخذ موقفا نقدياً خاصاً به ، سمي بالفلسفة النقدية[٤٣] .

بعدها وجه يحيى هويدي مجموعة ملاحظات نقدية عن فلسفة كانت من أبرزها : أن نقطة البدء في فلسفة كانت هي التجربة حيث أنها قابلة لأن تعرف عن طريق العقل ، ولكن هذا الموقف لا يعبر عن رأي جميع مؤرخي الفلسفة إذ أن هناك من يرى ان كانت نقطة البدء عنده هي الكوجيتو لا التجربة والكوجيتو معناه الأدراك الأولى الخالص .

فضلاً عن ذلك ، نجد أن الفلاسفة الوجوديين المعاصرين قد فهموا كانت فهماً خاصاً ومنهم الفيلسوف هيدجر ، فكانت برأي هيدجر ليس فيلسوف العقل وأنما فيلسوف المخيلة وفلسفته عقلية وأنما فلسفة وجودية تقوم على دراسية المخيلة ، وبهذا يصبح كانت بنظر هيدجر ليس فيلسوف نظرية المعرفة ، بل فيلسوف الوجود[٤٤] . فضلاً عن ذلك ، أن كانت لم يبحث في المكان وأنما يبحث فكرة المكان ، وشتان بين البحثين ، ومثل ذلك فكرة الزمان فالزمان كالمكان عند كانت يتعلق بأدراك عالم الظاهر لا عالم الشيء في ذاته . ليختم يحيى هويدي قوله النقدي عن فلسفة كانت أن المثالية أصبحت على يد كانت لا تدل على المذهب الذي يبتعد عن التجربة الحسية ، بل على المذهب الذي يهجم

---

[٤٣] دراسات في الفلسفة ، ص ٩٤ ــ ٩٥ .

[٤٤] المرجع نفسه ، ص ١٢٠ ــ ١٢١ .

على التجربة ليتسلط عليها ويخضعها له ، وذلك عن طريق بحثه ايستمولوجيا في الشروط الأولية التي تجعل التجربة ممكنة من الناحية العقلية الصرفة فقط[٤٥] .

**المحور الرابع – محور الموسوعات الفلسفية العربية المعاصرة :**

هذا المحور يدرس كانت ، كما عُرف به في دوائر المعارف الفلسفية المكتوبة باللغة العربية ، فضلاً عن الأشارة الى المعاجم الفلسفية التي تعرف الفلسفة النقدية الكانتية والمصطلحات الأحرى التي وضعها كانت . ومنها على سبيل المثال ، المعجم الفلسفي الذي ألفه يوسف كرم مع زملائه . إذ يعرف هذا المعجم الفلسفة النقدية ، على أنها تذهب الى الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة وهي المكان والزمان والمقولات[٤٦] . ويختفي في هذا المعجم الأشارة الى حياة كانت أو تعريف بالمثالية النقدية كما هو معروف عنها على أنها تمثل فلسفة كانت .

ومثل ذلك ، يفعل مراد وهبة في المعجم الفلسفي الذي وضعه[٤٧] ، اذ يعرف الفلسفة النقدية وينسبها إلى كانت ويستعير تعريف يوسف كرم أعلاه[٤٨] دون تغيير . في حين يختفي تعريف الفلسفة النقدية في المعجم الفلسفي لإبراهيم مدكور[٤٩] . أما جميل صليبا في معجمه الفلسفي[٥٠] ، فأنه يطلق تسمية مثالية متعالية على مثالية كانت ،

---

[٤٥] المرجع نفسه ، ص ١٤٨ .

[٤٦] راجع ، مادة نقدي ، ص ٢٤٢ .

[٤٧] ظهرت الطبعة الاولى ، القاهرة ، ١٩٩٨ .

[٤٨] راجع ، مادة نقدي ، ص ٧٠٧ .

[٤٩] صدر في القاهرة ١٩٧٩ .

[٥٠] اعتمدنا الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٨٦ ، مادة مثالية .

ويعرفها : إن جميع الظواهر دون استثناء تصورات أو تمثيلات عقلية ، وتعد كلاً من الزمان والمكان صورة محسوسة متعلقة بالمدركات الحسية لا صورة بذاتها ، ولا صفة من صفات الشيء بذاته وتسمي هذه المثالية بالمثالية الابستمولوجية .

هذا فيما يتعلق بالتحديد المعجمي الفلسفي المعاصر لمعنى الفلسفة النقدية والمثالية النقدية الكانتية .

أما الموسوعات الفلسفية العربية المعاصرة فهي الأخرى ، قد كتبت عن كانت وفلسفته وحياته ، ومن أبرزها موسوعة الفلسفة ، لعبد الرحمن بدوي ، إذ خصص في الجزء الثاني منها[٥١] ، الأشارة الى كانت مفصلا ، في هذه الموسوعة مفتتحاً القول عنه أنه أعظم فلاسفة العصر الحديث ، ثم تحدث عن حياته وفلسفته ومراحل تطورها ، وهي الفلسفة النقدية النظرية والعملية فضلاً عن الأخلاق والدين والسياسة ، وأظن ان هذه المادة أنما هي تلخيص ممتاز لموسوعته عن كانت التي أشرنا اليها من قبل .

بعد ذلك ، أشار بدوي في هذه الموسوعة الى مصطلح المثالية ، وتحدث عن كانت ومثاليته النقدية ، فعرفها استناداً الى كتابه مقدمة لكل ميتافيزيقيا مستقبله .

فقال : تقوم المثالية بالقول أنه لا توجد إلا الكائنات العاقلة المفكرة ، وسائر الأشياء التي تعتقد أنها تدرك حسيا في التجربة ، ماهي إلا امتثالات في عقول الكائنات العاقلة لا يناظرها في الخارج أي موضوع .

أما جورج طرابيشي ، فهو الآخر يعرف بكانت وفلسفته في معجمه

---

[٥١] ظهرت الطبعة الأولى للموسوعة ، بيروت ، ١٩٨٤ .

الموسوم ( معجم الفلاسفة )[٥٢] ، والذي يختص بالفلاسفة دون المذاهب والمصطلحات الفلسفية ، ويورد آراء الفلاسفة الألمان وغيرهم بخصوص كانت ، بعد أن يذكر حياته ومؤلفاته بالتفصيل .

في حين يتحدث بتفصيلات ممتازة عن كانت وفلسفته عبد المنعم الحفني في الموسوعة الفلسفية[٥٣] ، فيشير الى حياته ومؤلفاته وبعض آرائه مأخوذاً من الفلسفة النقدية له ، فيقول : أن كانت قد جمع في كتابه نقد العقل المحض بين النزعتين العقلية والتجريبية اللتين أثرتا فيه ، وأراد أن يحسم السؤال الذي ألح عليه باستمرار في قدرة العقل على التفكير في قضايا ما بعد الطبيعة .

نلخص مما تقدم ، وبعد هذا السرد والاستقصاء لكل ما كتب عن كانت العربي حصراً ، دون الأشارة الى ما ترجم من مؤلفات تحدثت عن فلسفة كانت بلغات غير عربية . أن كانت العربي يشكل فعلاً مكتبة خاصة به ، تناوله الدارسون العرب بالبحث والتحليل لنصوصه وتأويلات هذه النصوص ، وقد حاول بعض الباحثين ، أن يجد في كانت شكلاً فلسفياً لما يتفلسف به هو سواء في مجال المعرفة أم الميتافيزيقيا أم الأخلاق .

ولكن مع ذلك ، بقي كانت حبيس الدرس الأكاديمي الرصين المصطلح الفلسفي الذي وضعه هو لفلسفته ، ولم نجد من الدارسين العرب لفلسفة كانت من حاول أن يقارب بينها وبين النهضة العربية المعاصرة ، ليستفيد من طروحات كانت لتطوير وتعميق أيديولوجيه النهضوية . أنها سر العلاقة غير الأيجابية بين الجامعة والمجتمع وبين الجامعة والنخب الثقافية . ولكن قبل أن أختم هذا البحث ، أشير الى ان

---

[٥٢] ظهرت الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٧ .

[٥٣] ظهرت الطبعة في القاهرة ( د .ت ) .

الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة التي تبحث في موضوع الأصالة والمعاصرة ، وفي منهج التأثر والتأثير ، قد وجدت في دراسة كانت مجالاً لعقد موازنات بينه وبين الفلاسفة العرب المسلمين من أمثال الغزالي وابن رشد ، معتقدين إن هذه الدراسات ستؤصل للفلسفة العربية الإسلامية بأزاء كانت الألماني ، وأن هذا الأخير قد أطلع على أصول ونصوص الفلاسفة العرب المنقولة الى اللغات الأوربية ولا سيما اللاتينية منها والألمانية وأنه قد أفاد من ذلك كله ، ويظهر هذا التأثر جلياً في موضوع الأنوار ، بحسب دراسة الباحث القدير ناصيف نصار ، الذي ذهب الى أن فلسفة الأنوار عند كانت هي غيرها عند الغزالي وأنهما متباينتين تمام التباين ، ولكن لم يمنع ناصيف من عقد المقارنات التفصيلية بينهما[٥٤] .

أما في موضوع نقائض العقل المجرد ، فأن الباحث القدير يس عريبي يذهب الى ان كانت قد أطلع على مؤلفات الغزالي ، وان نقائض العقل عند كانت أنما هي مذكورة بتفصيلاته في كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي بما لا مزيد عليه ، حتى أنه يقول : أن المتناقضات الأربع التي يعرض لها كانت في كتابه نقد العقل المجرد تتطابق مع المسائل الأربع الأولى من كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي[٥٥] .

ولكي يبقى السؤال المركزي ، لماذا لم يشر كانت في مؤلفاته الفلسفية الى مرجعيات نقائض العقل المجرد في مضانها الفلسفية العربية ، إذا ما علمنا انه قد أطلع على نصوصها باللغة اللاتينية أم بلغته الألمانية . أم هي عبقرية الفيلسوف ؟ .

---

[٥٤] راجع ، كتاب مطارحات للعقل الملتزم ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٢١٦ .

[٥٥] راجع ، ص ٩٧ من البحث ، سبق ذكره .

# طمس المعالم في بنية الفكر الصهيوني
# إحراق القدس الشريف
# أنموذجاً

د. سالـــم محمد عبود
جامعة بغداد

الملخص

تتبوأ القدس مكانة كبيرة من الأديان الثلاثة والعالم فــهي مدينة عقائدية اصطفاها الله سبحانه وتعالى لحكمـــة ، وكـــانت ساحة للصراع الفكري والحضاري وقد دأبت الصهيونية لضـــم القدس وتغيير معالمها لجعلها جزءاً من كيانها .. إذ أن تغـــير المعالم وطمس الحضارة الإنسانية سمة في الفكر الصهيوني .. وهو سلوك منحرف وجزء من الكينونة الاجتماعية والعقائدية .

وهذه الدراسة جاءت لتحـــدد فلســفة طمـــس المعـــالم وملامحها في بنية الفكر الصهيوني . من خلال عملية إحـــراق القدس الشريفة لكون هذا الحادث التاريخي أنموذجـــاً ســـلوكياً منحرفاً معززاً بالأدلة والشواهد .

## المقدمة

تمثل المدن مكانةً من الحضارة الإنسانية . وكان لنشأتها عوامل عديدة منها اقتصادية واجتماعية وسياسية وجغرافية .... الخ .

وطالما ظهرت مدن أو اختفت أو اندثرت أو اندمجت بفعل تغير بعض أو كل هذه العوامل . ولكن المدن في الحضارة الإسلامية تـــأخذ بعداً آخر فضلا عن هذه العوامل فهي مرتبطة عقائدياً بحركة التاريخ . وتشكل البلدان جزءاً من كيان الإنسانية والأمة .

وتختص بعض المدن الإسلامية بعامل الاصطفاء العقائدي فـــي تكوينها ولحكمة أراد الله ان تكون جزءاً من كينونـــة الاعتقـــاد واحـــد مستلزمات الضبط في حركة الإنسان لها مركزية الثبات الذي لا تتغـــير أهميته بتغير الأحوال أو الصور الحضارية بل تبقى مؤشراً ودلالة على صحة الأداء ( مثلا مكة المكرمة انها ليست مدينة او عاصمة بل قبلـــة الاعتقاد ، اما القدس فهي ليست مدينة تشكلت بفعل العوامـــل التقليديـــة وحسب بل هي مهبط الوحي ، لها مكانها الأثـــير عنـــد كـــل الأديـــان السماوية انها ارض النبوات والبركات وارض الرباط والجهاد عزها الله وبارك ما حولها وجعلها مسرى رسوله العظيم وقبلة المسلمين الأولى .

وعلى مرور الزمن شكلت القدس ساحة لصراع الارادات فقد نسج الغرب بكل أشكاله من صهيون او صليبية او اســـتعمارية مخططاتـــهم للسيطرة على هذا المفصل الحيوي والعظيم من خلال الدعاوى الباطلـــة والعريضة التي يزعم بها الصهاينة والصليبيون ان لهم حقاً تاريخيـــاً او دينياً في القدس او فلسطين وهم يتحججون بذلك بلا سنـــد لا من الدين ولا التاريخ بل ينتهزون الفرص ويكيدون لها بالفعل .

فإذا ما نظرنا الى إحراق القدس كحادثة إجرامية مع عملية تغيير معالمه بشكل مستمر وتدريجي بفعل مخطط استراتيجي سنجد أنها ليست مجرد إجراء سياسي او فعل عدواني احترازي او حالة تفرضها الظروف بل هي عملية سلوكية تنطلق من أبعاد أيديولوجية تتعلق بطبيعة بنية الفكر الصهيوني وتركيبة فلسفته الاستعمارية ذات الطبيعة الاحلالية بكل سماتها العامة والخاصة والتي تعمل بالوسائل المتنوعة لاغتصاب الأرض وتحطيم مالكيها الحقيقيين وإبادتهم .

وان نهج تغيير المعالم وطمسها لكل منظومات الحضارة الإنسانية سواء كانوا اشخاصاً او افكاراً او أشياء ليس سلوكاً أو حالة عابرة بل هو سلوك متجذر وجزء من تكوينهم النفسي والعقائدي بل اشربوا هذا الانحراف في تكوينهم فهم ميل للانحراف حتى مع انبيائهم او أبناء جلدتهم وقد وثق الحق سبحانه ذلك بقوله ( لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل وارسلنا اليهم رسلاً كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون ) . الآية ( ٧٠ ) المائدة .

لذا تهدف هذه الدراسة بلورة مقومات بنية الفكر الصهيوني وخصائصها في طمس المعالم من خلال جريمة إحراق القدس كأنموذج سلوكي منحرف .

**وسيتناول البحث ثلاثة محاور رئيسة هي :**

١. القدس مدينة عقائدية .

٢. منهجية الفكر الصهيوني وملامحه في تغيير المعالم والاستيطان .

٣. إحراق القدس ـ الأنموذج والهدف .

## المحور الاول : القدس مدينة عقائدية

### العوامل المؤثرة في تكوين المدينة :

أن الاستقرار سمة حضارية واحد مستلزمات البناء والارتقاء في حركة الإنسان في حياته وان حكمة الله في خلق الإنسان وتهيئة العناصر ( الموارد ) التي تمكنه من تحقيق غاية وجوده فقد كانت الأرض مستقراً ومصدراً للموارد فقد قال الله سبحانه وتعالى ( ولكم في الأرض مستقر ومتاعٌ الى حين ) البقرة : آية ٣٦ .

كما عرف الناس حياة المدن منذ عصور بعيدة ترجع الى عهد اقدم بكثير مما بعض الناس إذ ظهرت الحياة الحضرية في الأغلب حوالي ٦٠٠٠، ٧٠٠٠ قبل الميلاد في وادي الرافدين وفي مدن وادي النيل وقد دلت الأبحاث العلمية والآثار على تكوين هذه المدن في مناطق مختلفة (١) .

وتختلف عوامل ظهور هذه المدن بحسب نمط الحياة وظروفها السائدة في تلك المجتمعات او الأزمنة مما كان له الأثر في تشكيل ملامح المدينة . ومن الطبيعي ان لنشأة المدن لها علاقة بأسباب عديدة قد يمثلها عامل واحد أو جملة عوامل وقد تذوب او تغير المدن باختفاء العامل او تبقى مع زوال العامل فالعامل الاقتصادي او التجاري او السياسي او ان الأحداث لها تأثير في تشكيل المواقع او المدن او في تجمع سلالة معينة او تفرضها الطبيعة الجغرافية (٢) .

ومن منظور اجتماعي ونفسي متقدم يكشف ( قدامة بن جعفر ) عن جانب آخر من المعايير التي تبين السبب في نشاة المدن ، والتي تعد من سماتها الأساسية لكونها مرتبطة بحاجات الإنسان التي تختلف

من شخص الى اخر لاختلاف طبيعة النفوس، كما انه يشير الى تركيب الطبقات الاجتماعية في مجتمع المدينة ، وحاجة كل منها الى الأخرى ، وقد ساق ابن قدامة أفكاره عن نشاة المدينة في إطار فكري واسع يبيـن منزلة الإنسان بين المخلوقات الأُخر (٣) .

وقد سبق الفكر العربي الاسلامي في مجال نشاة المدن الكثير من المنظرين الحديثين مثل روبرت كارنيري ودياكونوف وفليب سميث وكويرل يونج ومجواير جبسن آدم وجوردن شايك وغيرهم من أصحاب النظريات الحديثة التي حاولت تفسير كيفية نشاة المدن، وتطابقت هذه الأفكار مع كثير من النتائج التي توصلت اليها ، واتجهت اتجاهات أوسع واعمق (٤) .

وتعكس كتابات الجغرافيين المسلمين تلك المعايير التي كانت تميز المدينة من غيرها من مراكز الاستيطان الحضري ، وصنفوا هذه المدن على وفق المعايير المتنوعة ، التي تختلف مظاهرها من مدينة الى أخرى .

وتكشف أوصاف الجغرافيين للمدن في عصور متلاحقة عن مظاهر التغيير التي تحدث فيها ، سواء كان هذا التغيير لعمران المدينة وازدهارها ، او انحدارها وتخلفها الذي يؤدي بها الى التحول من منزلة المدينة الى البلد أو القرية ، وربما ينتهي بها الحال الى الاندراس . ويرتبط هذا التغيير والتبديل بعوامل مختلفة سياسية واقتصادية واجتماعية منها ما يؤدي الى ذبول بعض المدن واندراسها ، ومنها ما يساعد على بقائها واستمرارها ، وتبقى هذه المعايير سابقة لكل ما تلا ذلك من أبحاث ودراسات حاولت وضع معايير معينة تميز المدينة

كمركز حضري منطلقة من توجيهات بحثية محددة برؤيـــة او منـــهج خاص (٥) .

وقد تضمنت كتب تاريخ الاجتماع والسياسة ( أبوابـــا ) عـــدة خاصة بالعمران توضح الأسس والنظريات التي يجب علـــى الحـــاكم المسلم اتباعها فيما يختص بسياسة العمران .

وقد عدت هذه المصادر ( تكثير العمارة ) من أركان الملـــك ، بل ان بعضها أشار الى انه الركن الخامس ( بعد نصب الوزير واقامـــة الشريعة واعداد الجند وحفظ المال ) (٦) .

ومن هنا جد ان بعض المـــدن الإســـلامية أخـــذت الجوانـــب الاعتقادية كعامل فعال في تكوينها بالإضافة الى العوامل الطبيعيـــة او التقليدية المعروفة في نشاة أي مدينة او حاضرة وتكوينها .

لهذا فعندما نلاحظ مكة المكرمة كمدينة فهي ليست عاصمـــة او مدينة نشأت بفعل أي عامل سواء اصطفاه الله لها وجعل الأفئدة تميـــل اليها وتحن وتسير لها الركبان ( أني أسكنت من ذريتي بواد غـــير ذي زرع عند بيتك المحرم ) سورة إبراهيم : (٣٧) . بل جعل أفئـــدة مـــن الناس تهوي اليها .

وهكذا نجد القدس تمثل المكانة العقائدية مع العوامل التكوينيـــة الآخر وهذا ما سنتعرف عليه في المبحث القادم .

## القدس والمكانة العقائدية

القدس مدينة تاخذ مكانتها في كل العقائد والأديان وقد جعلـــها الإسلام ضمن كيان اعتقاده وحضارته لانه خـــاتم الأديـــان والـــوارث

الحقيقي لهذا جعلها غاية رحلة الإسراء وفيها صلى الرسول بإخوانه الأنبياء جمعا ثم منها عرج وبعد ذلك جعلت اولى لقبلتين ، وعندما نظر الى القدس .. فهي مدينة قديمة جدا .. ويمتد عمرها الى أجيال وعصور منصرمة ..

يبتدأ عمرها منذ اليوم الأول الذي سطر فيه التاريخ أولى صفحاته حتى هذا اليوم ويعد كل موضع فيها اثراً لنبي صلى فيه ، او مسكنا لملك أقام عليه مملكته ويروى كل حجر من أحجارها تاريخا طويلا ومقرونا بذكريات جميلة أو ذكريات محزنة ..

ولقد ذكرت المراجع التاريخية ان مدينة القدس قد بناها ( ملكيصادق ) ، احد ملوك ( اليبوسيين ) (٧) .

واليبوسيون ، بناة القدس الأولون ، وهم بطن من بطون العرب الأوائل ، نزحو من الجزيرة العربية حوالي عام (٣٠٠٠) قبل الميلاد مع من نزح من القبائل الكنعانية باسم ( يبوس ) وكان يدعى ( ملك السلام ) ، ومن هنا جاءت تسمية المدينة في سفر التكوين باسم شالم ( سالم ) ، وبعد ان تفرقت كلمة اليبوسيين اخذ العبرانيون يغيرون على المدينة مما دفع حاكمها ( عبد صيبا ) لطلب العون من المصريين الذين كانوا يكتفون بأخذ الجزية ولا يتعرضون لسكان البلاد ومعتقداتهم ، وقد خضعت ( يبوس ) لفراعنة مصر في عهد تحوتمس الثالث ( ١٤٧٩ ق.م) واطلق عليها اسم اليبسي ( يابيشي) وطوّرا اسم ( او سالم ) أي مدينة السلام . وتكررت غارات العبرانيين على يبوس، لكنها ظلت تقاوم قرونا حتى سقطت في عام ( ١٠٤٩ ق.م) في عهد داود ملك بني إسرائيل التي اتخذها عاصمة ملكه واسماها (مدينة داود) وقد اقتبس العبرانيون حضارة يبوس ، فغادروا الخيام وسكنوا في

بيوت كبيوت الكنعانيين ، وخلعوا عنهم الجلود التي كـــانوا يلبســونها ولبسوا ثيابا صوفية منسوجة كثياب الكنعانيين (٨) .

**ويمكن بلورة أهمية القدس ومكانتها على النحو الآتي :**

١. **الأهمية الدينية** : وذلك لما شكلته هذه المدينة مهبطاً للوحـــي مـــن خلال موكب الرسل والأديان مما اكسبها قيمة عقائدية منذ آدم الـــى سيدنا عيسى ثم جاء الإسلام فزادها أهمية من حيـــث جعلـــها قبلـــة المسلمين واحد المساجد التي لا تشد الرحال الا له وبـــارك حولـــها ويقول سبحانه وتعالى ( سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المســـجد الحرام الى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير ) الإسراء : ١.

ولم تأخذ أهميتها فقط على عهد الرسول (ﷺ) بل استمر ذلك في عـــهد الخلفاء الراشدين ودولة بني أمية والدولة العباسية وكل الدويلات والأمم الإسلامية فيما بعد . لهذا كان القتال من اجل القدس على طول الأزمنـة فرض عين على كل مسلم وعربي شريف .

٢. **الأهمية التاريخية** : ان فلسطين جزء لا يتجزا من بـــلاد العـــرب فأرضها وسكانها وعاداتهم ودينهم جزء مـــن كيـــان أمـــة العـــرب وتاريخهم يؤكد الآثار الملموسة انها عربية وان اليهود لم يسكنوا فيها سوى عابرين أو محتلين او اقليات كغيرهم وهذا لا يعطي الحق لـــهم بالامتلاك كما يؤكد الباحثون .

٣. **الأهمية الجغرافية** : ان من ينظر الى خريطة العرب يجد ان موقـــع فلسطين منها موقع القلب من الجسد .

٤. **الأهمية التجارية** : ان فلسطين تقع في ملتقى تقاطع التجارة والقوافل لدنيا العرب والعالم القديم والحديث وكان توسعها الجغرافي قد أعطاها أهمية تجارية وسياسية .

٥. **الأهمية الحربية** : أن فلسطين تقع وسط وقلب من جسم الأمة لهذا فان الأهمية الحربية تبرز من خلال إمكانية السيطرة على الأطراف المحيطة وهذا ما جعلها ساحة طموح للسيطرة لكل القوى .

ولليهود تصور ان لهم حقاً في فلسطين جاء من خلال الأكاذيب التي احتواها التلموذ او التوراة التي بين أيديهم وهي محرفة كما تؤكده دراسات الأدبيات والكتب المقدسة .

إذ كتب هذه التوراة ( العهد القديم ) أحبارهم بمراحل متقطعة من الزمن وحسبما أملته عليهم ميولهم وأهواؤهم الخاصة وهي تطور حياة اليهود وما جرى لهم في بابل بعد ان سباهم نبوخذ نصر . وحقيقة القدس او المدينة المقدسة ليس وطناً لهم (٩) حتى انهم مختلفون فيما بينهم في تصديق ما لديهم بخصوص ذلك .

يشير الدكتور جواد علي في كتاب ( المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ) الى ان التوراة مجموعة أسفار كتبها جماعة من الأنبياء او علمائهم او حاخاماتهم او في أوقات مختلفة .

وقد كتبوا أكثرها في فلسطين ، واما ما تبقى منها مثل حزقيال والمزامير فقد كتب في وادي الرافدين ، أيام السبي البابلي لليهود . واقدم اسفار التوراة هو سفر عاموس ، وقد كتب حوالي سنة ٧٥٠ قبل الميلاد (١٠) .

واخر ما كتب منها هو سفر دانيال ، والاصحاحان الرابع والخامس من سفر المزامير فقد كتبا في القرن الثاني قبل الميلاد .

**ويعد التلموذ المكمل لاحكام التوراة نوعان :**

١. **التلموذ الفلسطيني :** او التلموذ الاورشليمي . كما يسميه العبرانيون اختصاراً .

٢. **التلموذ البابلي :** نسبة الى بابل ، وهي مدينة في العراق ، وعوف هذا التلموذ اختصاراً بالبابلي . لانه وضعه أحبار اليهود في بابل .

وعند دراسة الجذور الدينية والتاريخية في تكوين مدينة **القدس** وبكه التي اصطفاهما الحق سبحانه الاصطفاء كما قال الله سبحانه وتعالى **( ان أول بيت وضع للذي ببكة مباركاً وهدى للعالمين )** آل عمران : ٩٦ . اذ تتفق المصادر الأولية على ان الملائكة هي التي بنت الكعبة ، ولو ان بعضها تشير الى ان الذي بناها هو سيدنا ادم عليه السلام ، ومن بعده رفع أركانها ابو الأنبياء إبراهيم بن آزر وابنه إسماعيل عليهما السلام .

وإذا علمنا ان الكعبة هي أول بيت مقدس لله وضع للناس لعبادة الله ، فان بيت المقدس هو البيت الثاني الي وضعه الله ليأمه الناس .

وقد روى المحدثون عن أبي ذر (رضي الله عنه) انه قال : قلت يا رسول الله أي مسجد وضع في الأرض أولا ؟ قال : المسجد الحرام . قلت : ثم أي ؟ قال المسجد الأقصى . قلت : كم بينهما ؟ قال : أربعون سنة ثم ان ادركتك الصلاة (١١) .

من هنا ربط القرآن الكريم بين المسجد الحرام ( الكعبة ) وبين المسجد الأقصى ( في القدس ) كما جاء في الآية الكريمة قوله ( سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا ) ( الإسراء : ١) .

وقد اختلف في أول من بنى مسجد القدس . فروى بعض العلماء ان أول من بناه هم الملائكة بأمر الله ، وقيل ان الذي بنى مسجد بيت المقدس هو أبونا آدم عليه السلام .

ومنهم من قال : ان الذي بناه هو سام ابن نوح عليه السلام . وقيل غير ذلك (١٢) .

هذه هي وجهات النظر الدينية المتعددة في كيان القدس ووجودها . وعلى ضوئها فالقدس قد سميت من الله تعالى أولا وقبل كل شيء .. وهذا يؤكد ان ليس لليهود أي يد او فضل في وضع الأسس الاولى لبناء مدينة القدس ، لان اقدم جذر تاريخي في بناء ايلياء القدس ( ايلياء هو احد أسماء القدس ) إنما يعود لاسم بانيها ، وهو ايلياء بنارم بن سام بن نوح عليه السلام .

وإذا أخذنا بوجهة نظر الشعوب السامية ان الكنعانيين كانوا من اقدم الأقوام التي سكنت فلسطين ، ويرجع ذلك الى أوائل الألف الرابع ، قبل الميلاد والكنعانيون قوم يتألفون من قبائل عربية شتى ، اشهرها قبيلة اليبوسيين الذين حلوا في المنطقة الجبلية التي تعرف الآن بمنطقة القدس .

ويؤكد المسعودي في كتابه ( مروج الذهب ) ان الكنعانيين هم الذين عمروا الشام ومنها بيت المقدس ، وان بلاد الشام كانت ملكاً لكنعان ، وقد نزل ولد كنعان بن حام في بلاد الشام وهم الكنعانيون (١٦) .

حتى ان كلمة القدس لغويا تؤكد جذورها العربية فقد جاء في لسان العرب ان معنى التقديس انه تنزيه من الله عز وجل ، حينما

نقول : تنزه الله تعالى عن كذا . فهي كلمة مؤدبة تعني ان الله عز وجل تقدس وتعالى عما يحطه أو يشينه من صفات .

لذلك فهو المتقدس ، او القدس او المقدس ، والمقدس بلغة أهل الحجاز معناه السطل ، وهو الإناء الذي يحمل فيه الماء للطهارة والتطهير ، ومنه اخذ بيت المقدس ، ومعناه البيت المطهر أو الأرض المطهرة وكان هذا اللفظ يشتمل على دمشق وبعض الأردن أيضا .

وجاء في كتاب ( الأنس الجليل ) عن بيت المقدس ( بفتح الميم وسكون القاف ) بمعنى المكان المطهر من الذنوب وهو مشتق من القدس التي معناها الطهرة والبركة . فمعنى بيت المقدس والحالة هذه هو ( المكان الذي يتطهر فيه من الذنوب ) .... ويقال أيضا معناه المرتفع المنزه من الشرك والبيت المقدس ( بضم الميم وفتح الدال المشددة ) معناه المطهر ، ويراد به خلاؤه من الأصنام .

والقدس والقدوس اسمان من أسماء الله تعالى ، وبيت المقدس هو بيت الله تعالى وقد ذكر القرآن الكريم ذلك في سورة الحشر ( هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن ) . الحشر: ٢٣.

وعلى الرغم مما ينشره عدد من الكتّاب اليهود او المستشرقين او الشعوبيين ويبشرون به حول ان القدس وأهميتها لم تكن تأخذ أولويات المسلمين لا من حيث الزمن او المكانة الا في أوقات متأخرة .. اذ تشير العديد من الدراسات ذات الأهداف المعلومة في خدمة الصهيونية وأطماعها مثل دراسة كستر (M. J Kister) او إسحاق حسون خلال مقدمته لكتاب الواسطي الذي حققه للجامعة العبرية الى ان حرمه القدس لم تأخذ اجماعاً عند المسلمين واتبعهم تشلرز

مائيور الأمريكي أيضا الذي يحاول تقليل مـــن قدســية القــدس عنــد المسلمين وجاء بعده ايمائيول ســيفان وكذلــك المستشــرق الروســي اغاثيوس كراتوفسكي وكما ينقل جوبيان عن جولد زيهير المستشـــرق المجري نفس الأفكار ويدعون ان الاهتمام بالقدس جاء بقصد تحويــل المسلمين عن مكة وهذا بدا في زمن عبد الملك بن مروان وهـــذا مــا ترويه الموسوعة الإنكليزية الإسلامية وتشير هذه الدراسات الى أربعــة عوامل (١٦) :

أ. ان مكانة القدس في الإسلام ، كانت موضع خلاف بيــن المســلمين الأوائل .

ب. ان ما روي من أحاديث عن قداسة القدس ، كانت موضع شك عنــد كثير من المسلمين .

ج. ان عوامل سياسية ، داخلية وخارجية ، هي التي حفزت على إضفاء صفة القداسة على المدينة ، ومن هذه العوامل مثلا حرص بني أميــة على ان يتجنبوا الناس الحج الى مكة خلال ثورة عبد الله بن الزبــير لكيلا ينحازوا اليه .

ومنها الاحتلال الصليبي للقدس ، وما نشا عنه مــن ردة فعــل لدى المسلمين ، وكذلك استعادة القدس على يد صلاح الدين وما تركتــه من استثارة شعورية في نفوس أبناء العالم الإسلامي .

د. وقد يضاف الى ذلك ، ومما يرتبط به أيضا ، ان دولا إســـلامية او مذاهب إسلامية معينة ، هي التي أنزلت القدس منزلة عظيمـــة فـــي الإسلام ، دون دول إسلامية أخر؛ او مذاهب إسلامية أخر لم تعترف للمدينة بهذه المنزلة .

ولكن على عكس ذلك أثبتت كل الحقائق التاريخية ان للقـــدس مكانـــة متميزة من الفكر الإسلامي ونشر بيانه منذ عهد رسول الله (ﷺ) فقـــد اتخذت قبلة للمسلمين خلال سبعة عشر شهراً بعد الهجرة الى المدينة ... وهذا أقوم دليل على مكانتها عند المسلمين ... وقبل ذلك حصل حـــادث الإسراء والمعراج في السنة العاشرة للبعثة وما لها من أهمية في حيـــاة المسلمين وعقيدتهم .

ولم تنحصر أهمية القدس في عهد الرسول الأعظم (ﷺ) بـــل في كل العهود الإسلامية اللاحقة حتى يومنا هذا .

فضائل بيت المقدس :

لقد وردت آيات وأحاديث صحيحة عن رسول الله (ﷺ) ومـــا ورد في الأثر عن مكانة القدس وفضائلها لا يرقى اليها الشك وكما ورد في حادثة الإسراء إشارة واضحة وقد رفع القرآن الكريم بآياته مكـــان مدينة القدس ، وجعلها بمثابة مكة المكرمة والمدينة المنورة ، فأصبحت بحق أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين .

ومن آياته القرآنية الأخرى التي تشير في تفسيرها الى مدينـــة القدس او بيت المقدس قوله تعالى : ( وآويناهما الى ربوة ذات قـــرار معين ) ( المؤمنون : ٥) .

قـــال ابن عباس في تفسيره : هي بيت المقدس وايضـــا قولـــه تعالى : ( واستمع يوم يناد المناد من مكان قريب ) المناد هو اســـرافيل (عليه السلام) ينادي من صخرة بيت المقدس للحشر . وهي وســـط الأرض . وروي ان المكان القريب هو صخرة بيت المقدس .

**أما ما وردت من أحاديث فنذكر بعض منها على سبيل المثال :**

فقد ورد عن أبي ذر ، قلت : يا رسول الله اخبرنا عن بيت المقدس .. قال : ارض المحشر والمنشر ... أتوه فصلوا فيه فان الصلاة فيه كألف صلاة . ( حديث متفق عليه ) .

وعن أبي سعيد الخدري ان رسول الله (ﷺ) قال : لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هذا ( رواه بخاري ومسلم أبو داود ) .

وعن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) قال : سمعت رسول الله (ﷺ) يقول : سيد البقاع بيت المقدس .. وسيد الصخور بيت المقدس . ( رواه الشيخان ) . وعن أبي إمامة ، عن النبي (ﷺ) قال : أنزلت عليَّ النبوة في ثلاثة أمكنة بمكة والمدينة والشام .. ( حديث صحيح ) .

كما جاء في الأحاديث ايضاً : ان فضل الصلاة في مسجد بيت المقدس افضل من سواه من المساجد ــ غير المسجد الحرام والمسجد النبوي . بخمسمائة صلاة . ( رواه الطبراني . بسند صحيح ) .

عن ذي الأصابع انه قال : ( رأيت يا رسول الله ان ابتلينا بالبقاء بعدك ، فأين تأمرنا ؟ قال : ( عليك ببيت المقدس ، لعل الله يرزقك ذرية تغدو اليه وتروح عن ميمونة زوج النبي عليه السلام قالت : ( قلت يا رسول الله افتنا عن صخرة بيت المقدس ) قال : ( ارض المحشر والمنشر ، أتوه فزوروه ، فان الصلاة فيه بألف صلاة فيما سواه . فمن لم يستطع منكم ان يأتيه ويزوره ، فليهد اليه زيتا يسرج فيه فان من اسرج فيه ، كمن صلى فيه .. ) .

عن أبي إمامة ( الباهلي ) قال : قال رسول الله (ﷺ) ( من

حج واعتمر وصلى ببيت المقدس ، وجاهد ورابط ، فقد استكمل جميع سنني .

وعن أبي عبد الله الجزري : الشام مباركة ، وفلسطين مقدسة ، وبيت المقدس قدس القدس .

وقال ثور بن يزيد : قدس الأرض الشام ، وقدس الشام فلسطين ، وقدس فلسطين بيت المقدس وقدس بيت المقدس الجبل ، وقدس الجبل المسجد ، وقدس المسجد القبة .

عن أبي هريرة : اقسم ربنا بأربعة جبال فقال : ( والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين ) فالتين : جبل دمشق والزيتون : طور زيتا وهو مسجد بيت المقدس .

وطور سينين : الجبل الذي كلم الله عليه موسى عليه السلام . والبلد الامين جبل مكة .

## المحور الثاني : منهجية الفكر الصهيوني وملامحه في تغيير وطمس المعالم

### اولا : تشكيلة بنية الفكر الصهيوني

ان الصهيونية حركة ذات أهداف وغايات ووسائل لم تعد تحتاج الى تعريف لانها لم تعد مبهمة أو غير واضحة المعالم فهي ذات جذور مرتبطة بحقيقة سيكولوجية العدوانية للشخصية الانعزالية ، فالصهيونية حركة عنصرية استيطانية تريد السيطرة على العالم من خلال السيطرة على سياسة الاقتصاد والثروات ومصادر الأموال بحثاً عن ادعاءات تأريخية ودينية من اجل قيام دولة يهودية على غرار الدولة القديمة التي

قضت عليها روما . فقد تزعم تيودور هرتزل الذي دعا في أخريات القرن التاسع عشر الى إيجاد كيان بدأ في مؤتمر صهيوني دولي عقد في بال بسويسرا وقرر تكوين منظمات صهيونية في البلاد التي توجد فيها عدد كاف من اليهود ثم قام على أمره من بعده زعماء اخرون أمثال ماكس نوردو وحايم وايزمان ثم تعاقبت مؤتمراتها وتحمس لها اليهود في شرق أوربا وامدها يهود أمريكا بالمال على الرغم تنقل قياذات الصهيونية في الأرض التي سيختارونها ككيان فقد وجدوا أخيرا ان فلسطين يمكن ان تكون مقراً لهم ثم جاء وعد بلفور ١٩١٧ الذي سمح لليهود بتكوين وطن لهم في فلسطين معززاً آمالها بهجرة اليهود الى فلسطين ١٩٢٣ وازدادت في عهد الانتداب البريطاني وشجع عليها حركات الاضطهاد في أوربا كالحركة النازية وفي عام ١٩٤٥ أوقف الإنكليز الهجرة ولكن بعد ان اصبح عدد اليهود في فلسطين خطراً على العرب ثم كانت المشكلة الفلسطينية الكبرى التي عرضت على هيئة الأمم فقررت تقسيم فلسطين بين العرب واليهود ولم يقبل العرب على هذا التقسيم وعلى الرغم من ذلك أعلنت الدولة اليهودية في ١٤ مايو ١٩٤٨ فازدادت مشكلة فلسطين تفاقما ولا تزال تبعث القلق في الشرق الأوسط (١٩) وعلى الرغم من انها تدعي بانها حركة إحيائية لجمع شتات اليهود ولكنها كشفت القناع عن وجهها الحقيقي ذات الصفة العنصرية والاحلالية ولا تتمنع في تنفيذ خططها بكل الوسائل والسبل من اجل التحكم والاستبدال لهذا فان الصراع ضد الصهيونية ينتمي الى نمط الصراعات التاريخية الاجتماعية الممتدة ... فهو صراع حضاري مستمر بالضرورة طالما تستمر نوازع الهيمنة العنصرية والتوسعية ، والعكس صحيح . أما الصراع ضد الصهيونية و " إسرائيل " ،

فالامر مختلف لانه بالفعل ( صراع وجود لا صراع حدود ) (٢٠) .

ولقد جاء الربط بين اليهودية والصهيونية وبينهما وبين فلسطين عن وعي لنجاح تجربة ربط الدين بالسياسة خلال الحروب الصليبية في فلسطين . والصهيونية في المبدأ وفي النتيجة والجوهر هي من أرومة غربية جاءت في صيغتها اليهودية ـ المسيحية لتسهيل تسويقها بين اليهود خاصة وفي الغرب عامةً وتشبه دوافع الربط هذه بشكل مثير للانتباه دوافع الحرب الصليبية في فلسطين فقد ربط المخططون في كلتا الحالتين بتعسف واضح بين التاريخ والجغرافية والدين مستفيدين من مشكلة اليهود في اوربا ومن ضعف الوطن العربي . وموظفين هيمنة الغرب على العالم لاضفاء الشرعية على اغتصاب فلسطين . ومع ازدهار فكرة القومية في أوربا عمد الاستعماريون الأوربيون ومنهم يهود الى إلباس الفكرة الصهيونية الثوب القومي واصطناع قومية لليهود ثم انحرف بعض المفكرين والأوربيين بفكرة القومية ونادوا بالسمو القومي والتفوق العنصري ورغم حملة رسالة " **الرجل الأبيض** " من اجل نقل الحضارة الى الشعوب الأخرى وذلك باحتلال أقاليمهم احتلالا ماديا حتى لو كان ثمن ذلك القضاء على السكان الأصليين ولا شك في ان تلك طريقة عربية لإدخال الحضارة الى الشعوب عن طريق إبادتها وفي هذا السياق كانت الفكرة الصهيونية سباقة الى تبني دعاواهم وسقطت في مهاوي العنصرية حيث تبنت مقولة ( شعب الله المختار) وردت كل شيء الى التوراة بما في ذلك خريطة الدولة الموعودة (٢١) .

وعندما نريد تصفح معالم البنية الفكرية والتطورات الأيدلوجية الصهيونية وتحديد سماتها نجد من الضروري التعرف على

الشخصية اليهودية في إطار الانعزالية وعلاقتها مع العالم الاجتماعي السياسي الاقتصادي وإذا كان لأي شعب وجماعة لا يمكن فهمه إلا في إطار النسق الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والديني لهذا الشعب او تلك الجماعة . فان التعرض للشخصية اليهودية في هذا الإطار يصبح امراً معقداً بقدر تعقد هذه الشخصية التي تمتد جذورها وتتحدد خصائصها في اطار من الظروف والعوامل المتداخلة المتناقضة التي تتصل اتصالا مباشراً بواقع الظروف التي تعرضت لها الاقليات اليهودية في العالم وهي ظروف كانت تختلف تماما من بلد الى آخر بحيث يصعب تصور أي واقع تاريخي مادي مشترك بينها .

لهذا ان الحديث عن " شخصية يهودية " بين الاقليات اليهودية المبعثرة عبر تضاريس الكون البشري والتي تخضع لتأثيرات ثقافية ولغوية متباينة هو مثل الحديث عن تاريخ مشترك لهذه الاقليات يعد من قبيل الإبحار في محيط هائل مليء بالجزر والشعاب التي لم تكتشف بعد . ان أول ما يلفت النظر في بناء الشخصية اليهودية هو ان هذه الشخصية لم ترتبط في وجودها بإطار جغرافي محدد ومن هنا فان الجغرافيا لم تكن جزءا من هويتها ولم تكن كذلك سمة من سمات تراثها الذي يتميز بتعدد مراكزه الجغرافية (٢٢) . ويحدد الدكتور قدري حفني في دراسته التي تحمل عنوان : شباب عجوز ـ دراسة في سيكولوجية السابرا الإسرائيليين . ان أهم الخصائص التي تميز السابرا هي دون ترتيب (٢٣) . الانطوائية ، التشكك ، الشعور بالدونية ، اللامبالاة ، الإحساس بالفشل ، الحاجة للمديح والإطراء ، الكآبة ، التشاؤم ، العدوانية ، البرود العاطفي ، الحساسية المفرطة للنقد ، خشونة المظهر وانفعالية الأعماق .

وإذا كان البناء الأساسي للشخصية التي يشترك فيـــه غالبيــة أعضاء المجتمع هو نتيجة للخبرات التي اكتسبوها معا فان مهمة تحديـد السمات المشتركة للشخصية اليهودية الصهيونية هي من الأمور المعقدة للغاية فضلا عن انها تتسم بعدم رغبتها فـــي الأنشـــطة الإنتاجيـــة او ممارسة الرياضة والحضور في أماكن ذات كثافـــة ســكانية . تعتمــد تشكيلة بنية الأيديولوجية الصهيونية على ثلاثة أنماط مـــن المــدارس تشكلت من خلالها جوهر حركة الفكر والســـلوك ولا يوجــد خــلاف جوهري بينها اذ تتبنى جميعها نسقا ايدلوجياً واحداً .

تشكل المدرسة الأولى في بنية الصهيونية السياسية والثانية هي الصهيونية العمالية الاشتراكية وانبعثت من خلال مفـــهوم ان مشـــكلة اليهود هي مشكلة فائض غير قادر على الاندماج ــ أي انـــها مشـــكلة اقتصادية اجتماعية . والمدرسة الثالثة هي قريبة قياساً للأولى والثانيـــة وتضم اتجاهي الصهيونية الدينية والصهيونيـــة الثقافيـــة او الروحيـــة وظهرت جوانب عديدة لكنها بقيت لا تخرج عن هذه المـــدارس لـــهذا كانت الجذور الاقتصادية السياسية الحضارية تمثل محرك عملية إظهار الفكرة المجردة ليجد لها حقيقة سياسية بفعل قوى مستفيدة لظهور مثـــل هذا الكيان . وان هناك تماثلاً بين بنية الفكـــر الصـــهيوني وأيدلوجيـــة اليهودية القديمة وأساطيرها في مجال رؤيتها لتاريخ البنـــوة والأرض وتؤكد جملة الدراسات والمؤتمرات الصهيونية حول العلاقة بين الشعب والله والأرض بشكل يريدون إثبات فرضية العودة لارض كنعان كشرط في عودة الروح الإلهية لشعبهم فالحلولية في الفكر اليهودي الصهيونيـــة وتتمثل بثلاثية جدلية يشير اليها الحاخام الصهيوني كول .

فقد اعتمدت اليهودية في بناء فكرتها على ربطها جدليا بعـــودة السيد المسيح (عليه السلام) مما قد مكنها من إقناع الأصوليين المسيحيين بـها (٢٥) بان تجعل شرط عودة المسيح وقيامه عودة بناء هيكــل ســليمان وقيام دولة اليهود فقد بنية الأصولية المسيحية والمتمثلة بالبروتســتانت فقد نشرت دراسات في عام ١٦٣٦ في جامعة هارفارد فـــي تــأصيل عقيدة اعتبر اليهود البيوريتانيون ان العودة الثانية للمسيح لا تتحقق دون حدوث العودة اليهودية لارض فلسطين هذا وجعل هناك تعاطفــاً عنــد الأصوليين البروتستانت والكثير من الطوائف الأخرى (٢٦) .

ان العلاقة بين محتويات بنية الأيدلوجية للصهيونية ليست علاقة عضوية بل علاقة ميكانيكية خارجية فالصهيونية علاقتـــها باليهوديـــة مركبة ذات أبعاد او مستويات مختلفة الاتجاهات مما جعلها متناقضـــة الى حد ما فهي رافضة لليهودية كدين لها أبعادها ولكنها تعتمد عليه في استغلاله شانها شان الماركسية في رفـــض الديـــن تحـــاول مهادنتـــه واستغلاله والبعد الثالث انها تماثل فـــي بنائـــها الأفكـــار والأســـاطير والحكايات المكتوبة بأقلام أحبارهم وتهتم من اجـــل تفســـير الأحـــداث فالصهيونية تجعل المطلق اتياً لان المطلق في النظر اليهودي مقصـــور عليهم وحدهم ولذا فهي تكتسب طابعا قوميا فيصبح المقدس مطلقاً هـــو النسبي او القومي اليهودي ويعدون أنفسهم جماعة دينية فحسب وانمـــا جماعة قومية لها لغتها وتراثها الخاص (٢٧) .

كما تشكل عقيدة الماشيح ( وهو ملك من نســـل داود ) الـــذي سيأتي في نهاية التاريخ (سيت التاريخ ) ليجمع المشتتين .. ويعود بـــهم الى الأرض المقدسة ويحطم أعداء بني إسرائيل .. ويعيد لهم بناء هيكل

سليمان وهذه قد أضعفت اتصال اليهود والتمازج مع أي حضارة بل انفصالها عن الاغيار ..

ويمكن للمرء ان يجد أساسيات الفكر الصهيوني وملامحه بوصفه فكرا استعماريا استيطانيا في كتابات الصهاينة غير اليهود مثل الكولونيل ج ب (١٨٧٢ ــ ١٩٤٣) وادوارد ريجسنت ١٩٠٣ ــ ١٩٤٤ المولود في الهند ويعمل في خدمة الجيش البريطاني (٢٨) .

وقد استفاد الصهاينة منها في كتاباتهم فأشاروا إليها ، واقتبسوا منها ، وخلعوا عليها لونا يهودياً حتى تبدو كأنها أفكار تعود للتراث اليهودي لذا يسمونه بالتاريخ اليهودي . فالصهيونية كما وصفها هرتزل ــ " فكرة استعمارية " مدينة بفكرها وقوتها وتحولها الى حقيقة في الشرق الأوسط الى الإمبريالية الغربية والدولة الصهيونية هي الامتداد لهذه الإمبريالية وتتسم بكل صفاتها .

كما ان الهدف قد يكون أيدلوجيا ، بمعنى ان لا تكون الأيديولوجية مجرد غطاء ، وانما تكون قوة ذاتية تدفع نحو الحرب التبشيرية ( نشر الحضارة ) و ( لاعلاء كلمة الحق ) ، الحضارة كما يراها الإمبرياليون والحق الذي يخدم مصالحهم ، بطبيعة الحال (٢٩) .

ولقد نجحت الصهيونية في ان تستولي على قيادة اليهود في العالم بأسره ، وان تسيطر عليهم ، وان تتحول من مجرد أيديولوجية مثالية ( بل فاشية) لبعض الجماعات والفئات اليهودية في شرق أوربا ، الى منظمة عالمية يدين لها معظم يهود العالم بالولاء ، بل نجحت في إنشاء كيان في الشرق الأوسط (٣٠) .

**ثانياً : سمات الفكـــر الصهيوني**

لا يمكن فهم هذه الظاهرة بالعودة للإيقاعات الوهميـــة لتـــاريخ اليهود الوهمي ولكن بالعودة الى الديناميت الحقيقية لتاريخ أوربا لاسيما في القرن التاسع عشر . وإذا كانت المسالة اليهودية جزءا لا يتجزأ من العملية الاستعمارية الغربية التي غطت العالم بأسره فلابد من دراســـة حركة التطور القومي في أوربا عندما نريد تحليل ودراسة بنية التكويـن الصهيوني ومنه يمكن تحديد أهـــم الســـمات الأساســـية لبنيـــة الفكـــر الصهيوني ما يلي :

١. ان الحركة الصهيونية استعمارية ذات الصفة الاحلالية .

أي انها استعمار استيطاني يعمل على تفريغ البلاد من اهلها ليحل محلها مع التهويد أي يعمل ليس للاستغلال وبحسب ولكن لنقل المســـتوطنين وإخراجهم من بلادهم وقد أشار ابن جوريون على ديغول ان يتبنـــى الفلسفة الاحتلالية لتحقيق الاستعمار الاستيطاني في الجزائر (٣١) .

٢. استعمار توسيعي : ان حدود الكيان الصهيوني غير محدودة فإذا مـــا سالت أي مسؤول عن حدود كيانهم سيقول لك معنى ما قالت كولـــد مايئر سنخبركم عندما نصل لها ولهذا ان اتفاق اسلو لـــم يضـــم أي شيء عن الحدود وان شعار من النيل الى الفـــرات مكتـــوب علـــى الكنيست ومشار اليه في الخطوط الزرقاء في العلم الصهيوني وقـــد ردد الحاخام فيشمان ــ عضو الوكالة اليهودية هذا الشـــعار فـــي ٩ يوليو ١٩٤٧ ؛ أثناء شهادته أمام لجنة التحقيق الخاصة التابعة للأمـــم المتحدة ، فقال ( الأرض الموعودة تمتد من نهر النيل حتى الفرات ، وتشتمل على أجزاء من سوريا ولبنان ) فشعار ( مـــن النيـــل الـــى

الفرات ) ليس مجرد فرية عربية وليس نتاج العقلية التآمرية ، وانما هو جزء من التصور الصهيوني (٣٢) .

٣. استعمار عنصري : تشتمل العنصرية الذاتية على جزء من مكونات البنية الفكرية والسلوكية ، فهم لا يمارسونها فقط مع غير اليهود أنفسهم من اليهود ( السيفارديين) أو الشرقيين أو اليهود الأحبار . ففي عام ١٩٧٥ أقرت الأمم المتحدة ان الصهيونية شكل من أشكال العنصرية (٣٣) .

٤. الاستعمار الظالم : لم يشهد العالم قسوة وضحايا كما شهدت ارض فلسطين من جراء فعل الصهاينة .. ومع هذا تجد اليهود يطالبون العالم بالدفاع عنهم وانهم ظلموا وكانوا من ضحايا النازية والفاشية او غيرها .. ولكنها اكثر ظلما وقسوة وبشاعة .

٥. الاستعمار الصهيوني : له صفة الاستقلال النسبي عن الغرب ( اذ ما قيس بجيوب استيطانية أخر ) واعتماده الكامل عليه في الوقت نفسه . فمن الملاحظ ان الدولة الاستيطانية تعتمد على إحدى الدول الغربية ، في مرحلة او في أخرى من تطورها ، وتحدد هذا الاعتماد ومدته والشكل الذي اخذ مجموعة من الظروف التاريخية والسياسية .

٦. ان الاستعمار الصهيوني يمثل جيباً استيطانياً منفصلاً عن المحيط الحضاري الذي يحيط به .

٧. الإرهابية الدولية : ان فكرة التكوين اليهودي اعتمد على العصابات المعروفة مثل الهاجاناة والارجوان والاسترن ، وتمثل الدولة وحدة إرهابية ذات منظمات مختلفة وبوسائل كانت مفتوحة خاصة ما فعلوه مع الأطفال والشيوخ بطرائق وحشية لم يشهد التاريخ لها

مثيلاً ويروى عنهم انهم كانوا إذا مرت امرأة عربية حامل يتراهنون على الذي في بطنها ذكراً ام أنثى ثم تشق بطنها فيقوم الخسران بقتل المرأة والطفل . ولم ينج منهم حتى العلماء والقيادات وكل من يقف بطريقهم وما دير ياسين ببعيد او مدرسة بحر البقر .

٨. الاستعمار الصهيوني استعمار عميل ، فالصهيونية تعمل لأهدافها فهي تعمل كساحة متقدمة للإمبريالية تعتمد على الغير وتعمل له لهذا فان مكاتبات هرتزل وزعماء الصهيونية لكل دولة يذهبون لها يعرضون بانهم ستكون لهم قاعدة مقابل كسب السند والمعونة فعلى سبيل المثال أعلن هرتزل عن سعيه لتجميع اليهود المشتتين في وطن واحد . وبعد قرن تقريباً من اكتمال استراتيجية الصهيونية في فكرة هرتزل جاء الكيان الصهيوني ليؤكد هويتها كدولة عملية ، اذ ورد في مقال معنون بـ ( نحن وعاهرة الموانئ ) ( نشر في هارس ٣٠ ديسمبر ١٩٥١) (ان إسرائيل قد تم تعيينها لتقوم بدور الحارس الذي يمكن الاعتماد عليه في معاقبة دولة، من جيرانها العرب الذين قد يتجاوزون سلوكهم تجاه الغرب الحدود المسموح بها ) وحروب إسرائيل المتكررة لا يمكن فهمها فهما كاملا إلا بوضعها داخل إطار المصالح والتحركات الإمبريالية في الشرق الأوسط (٣٤) .

وفي خطاب ألقاه هرتزل في لندن في عام ١٨٩٩ قال ان ( للإنجليز أول علم يرفرف عبر البحار ) . ولهذا فان السبب في حزم الزعيم الصهيوني حقائبه وتوجهه الى لندن ، انه توقع ان يجد كثيراً من الإعجاب لرؤيته الصهيونية ، لان ( الفكرة الصهيونية ) التي ( تعتبر

فكرة استعمارية ـ لابد ان تلقى الفهم في إنجلترا بسهولة وبسرعة ) .
وقد حاول هرتزل ، طوال حياته ، ان يظهر الفوائد التي ستعود على الإمبراطورية البريطانية من إقامة الدول الصهيونية ، وانها ستضيف الى ( الإمبراطورية مستعمرة أخرى غنية ) ، وهكذا مع ألمانيا وفرنسا وأسبانيا . وخلاصة القول ان مجتمع هذه عقيدته وتصوراته وسماته وتاريخه وأساليبه ماذا نتوقع منه عندما يريد ان يحقق فكرته ؟ لابد ان يطمس ويغير من معالم الحقيقة الشاخصة بالفكر والإنسان والأشياء فكيف وقد جاءته فرص تهيئ له ليفعل ما شاء في نظام عالمي يسعى لتمزيق وحدة الأمة ولهم مع الإمبريالية مصلحة مشتركة في نهب ثرواتها وفي هذا السياق فان الدول الكبرى أدت مهمتها في تحقيق أهدافها ولاسيما أمريكا وإنكلترا وفي دراسة للدكتور يوسف القرضاوي في المؤتمر الإسلامي عام ١٩٩٧ أشار الى المساعدات الأمريكية لإسرائيل وتأثيرها في طمس المعالم لكل ما هو عربي إسلامي ولاسيما ان القدس يمكن نقلها أيضا لتحقيق الفائدة :

(( وكان للمساعدات الأمريكية تأثيرها في تحقيق المنهج الصهيوني في طمس المعالم وتهويد القدس ولولا المليارات الدائمة والمستمرة من الغرب ولولا المساعدات المالية الأمريكية والمعونات العسكرية الأمريكية والتاييدات السياسية الأمريكية المتمثلة أوضح ما تكون في الفيتو الأمريكي ما قام هذا الكيان ولا استمر بعد قيامه . واخر ما شاهدنا في هذه المسرحية المأساة أو الملهاة هو موقف أمريكا من نقل سفارتها من تل أبيب الى القدس وتخصيص (١٠٠) مائة مليون دولا لذلك وتعليل البرلمان الأمريكي وذلك بعلل واهية مردودة نقلها

الصحفي المعروف احمد يوسف القرعي في صحيفة الأهرام القاهرية فقال :

لم يكن قرار مجلس النواب الأمريكي الصادر في (١٠ يوليو ) ١٩٩٥ مجرد تشريع ضمن إجراءات أُخر في برنامج زمني محدد لعملية تمويل بناء السفارة ونقلها وقد أورد قانون الكونجرس خطوات هذا البرنامج مشفوعة بعدد من المزاعم والادعاءات التاريخية والقانونية والسياسية بشان عروبة القدس ويعجب المرء كيف يجرؤ مجلس تشريعي لدولة كبرى ان يسجل في متن قوانينه مثل هذه الافتراءات .

وبعد المغالطة التاريخية التي وقع في شراكها الكونجرس في الفقرة الأولى من الديباجة بشان حق الكيان الصهيوني في اختيار عاصمتها وعلى الرغم من ان القدس ارض محتلة وتخضع لقانون الحرب وبعدما أكد الكونجرس جهله في الفقرتين الثانية والثالثة عندما زعم انه ومنذ عام ١٩٥٠ كانت مدينة القدس ولا تزل عاصمة للكيان الصهيوني دون ان يحدد أية قدس مقصود .

بعد هذا وذاك يفاجئنا قانون الكونجرس في الفقرات الآتية من ( ٤ الى ٨ ) الديباجة بادعاءات دينية باطلة من الأفضل تذكير القارئ بها :

ـ ان مدينة القدس هي المركز الروحي لليهود وتعد أيضا مدينة لكل معتنقي الأديان .

ـ منذ عام (١٩٤٨) وحتى عام (١٩٦٧) كانت القدس مدينة مقسمة وكان اليهود يعيشون في ( إسرائيل ) على اختلاف عقائدهم فضلا عن المواطنين اليهود من كل الدول لا يسمح لهم بالدخول الى الأماكن المقدسة التي كانت تحت سيطرة الأردن .

ـ انه ومن عام ( ١٩٦٧) تمت إعادة توحيد مدينة القدس في أثناء صراع ما عرف بحرب الأيام الستة .

ـ انه ومن عام (١٩٦٧) كانت القدس ما تزال مدينة موحدة تديرها (إسرائيل ) التي تكفل الحقوق الكاملة للجميع من الأديان لدخول الأماكن المقدسة داخل المدينة .

ـ ان هذا العام (١٩٩٥) يعد العام الثامن والعشرين على التوالي الذي شهد ان القدس كانت وما تزال تدار كمدينة موحدة وتحترم وتؤمن فيها حرية الجميع من الأديان المختلفة .

والكونجرس بمثل هذه الادعاءات والافتراءات جعل من القدس المركز الروحي لليهودية دون سواها من الأديان السماوية وجعل من الكيان الصهيوني دون سواه حامي حمى الأماكن المقدسة وحماية حريات دخول معتنقة الأديان المختلفة (٣٥) .

ثالثا : اتجاهات طمس المعالم

تمثل منظومة عالم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم الأشياء ثلاثة عناصر رئيسة في تكوين الحضارة وان ميلاد أي أمة يبدأ من تلك اللحظة التي تتفاعل بها العوامل في إنتاج حركة التاريخ ويبدأ الخط البياني يتصاعد في ضوء الفكرة التي تقود الأمة وتبني تطورها . وان لكل أمة فعل حضاري يبدأ من تلك الفكرة عند مستوى تصور علاقتها مع الله والكون والإنسان والحياة ويحدد شبكة العلاقات وملامح هذه الحضارة ونتائجها (٣٦) .

ففي ضوء ذلك نجد ان اليهودية لم تملك القدرة على ان تشكل ملامح حضارية لانها لم تستقر ولم تتجمع إذ ان الشتات كان يمثل حكم الله عليهم وهذا ما عاشوه في كل ظروفهم ولقد آتاهم الله الملك العظيم من قبل فلم يحافظوا عليه ولم يراعوا حق الله واسرعوا في نقض المواثيق التي كانت عماد ملكهم في مدة البناء وهي عصر النبوة .. حتى الفوا كل العادات السيئة والسلوكيات المنحرفة حيث اصبحوا لا يسامون من فعل الشر بل اصبح جبلة في خلقهم حتى اذا تصورت الرذائل من جبن وحقد ومكر وطمع تمثل لك شخصية اليهودي وكان الاب الانكليزي وقصص وليم شكسبير تعكس ذلك .

والفكر الصهيوني يسعى بالادلة الكاذبة والتزوير واستغلال النفوذ الى جمع ذلك الشتات وساعدتهم في ذلك الاستعمارية والعنصرية الاوربية على السيطرة والنهب وقد كان الظرف السياسي الاقتصادي والاجتماعي له تاثير في بروز احلامهم وتحقيقها ولذا ان في مقومات بنائهم اما أن يهدموا معالم حضارة غيرهم ويطمسوها وينهبوها او يشوهها وذلك بسبب عقدتهم الحضارية فقد شكلت لهم مشكلة نفسية اتجاه كل الحضارات وخصوصا العربية والاسلامية لانها تمثل الديانة الخاتمة والرسالة الخالدة لذا كان اتجاههم في طمس المعالم في ثلاثة مجالات :

**أ: في مجال عالم الفكر**

يشكل الفكر محور بناء التصور الذي ينظم علاقة الانسان بربه والكون والحياة والاساسي في بناء التنظيم (٣٧) وقد عملت الصهيونية بكل الوسائل الى تسميم الافكار وتشويه الحقائق وخلط المعلومات بما يحقق مكائدها فقد عمل اليهود منذ القرن الاول للميلاد على افساد الرسالة

الربانية التي انزلها الله على عيسى (عليه السلام) وذلك بالتلاعب باصولها الاعتقادية واحكامها التطبيقية وحاولوا ذلك مع المسلمين في بداية الدعوة الاسلامية لافساد حقيقة التصور الاسلامية ولكنهم لم يظفروا لان الله قد تكفل بحفظ كتابه الكريم من التحريف والتبديل وتحقيقاً لقوله تعالى " انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون )) (الحجر :٩) .

والامثلة على طمس المعالم الفكرية كثيرة يمكن ذكر بعض منها (٣٨) :

١. التظاهر بالدخول في الاسلام نفاقا ، ليعملوا على تخريبه من الداخل ويطلعوا على اسرار المسلمين فينقلوها الى جماعاتهم ليحموا انفسهم من القتل .

٢. محاولة لدخول في السلام ثم الخروج منه ليفتنوا بعض المسلمين عن دينهم فيرتدوا مثلهم ويظهروا أمام العرب ان بعض الذين يدخلون في الإسلام يخرجون عن سخطهم عليه وبذلك يجعلون بعض الذين تميل قلوبهم الى الإسلام من مشركي العرب يحجمون او يترينثون .

٣. إحراج الرسول (صلى الله عليه وسلم) بسيل من الأسئلة التي يعتنون فيها والتي يلبسون فيها الحق بالباطل لعلهم يوهمون بها العرب انهم اعلم من الرسول وانه غير صادق .

٤. محاولة استدراج الرسول (صلى الله عليه وسلم) باسئلة بغية الفتنة واثارة الشكوك في دينهم ورسالتهم وقد نسوا ان الانبياء محفوظون بالعصمة الالهية عن كل فتنة في الدين ، او بغية فتنة المسلمين عن دينهم وصد المقبلين على الاسلام عن الدخول فيه .

وكذلك تحريفهم في اصول الديانة النصرانية سواء بالتغيير بالتعــاليم او بالدس من بعض رجالاتهم ليمثلوا مركزا مهما من مراكز الصدارة فــي الديانة النصرانية كما فعلوا في حالة ( بولس ) اذ كـــان هــذا الرجــل يهوديا طرسوسياً او رومانياً من الفريسيين وكان اسمه شاؤول وهو لــم ير عيسى (عليه السلام) ولا سمعه واصبح هذا معلما مثـــل لوقــا ومرقــش واصدقاء لهم فمن كان يمد لهم العون ان يسعون للسيطرة علـــى عــالم الفكر واتجاهاته فمنهج السيطرة على الصحافة قد اشاروا اليه في المادة ١٧ من بروتوكولات حكماء صهيون ( لقد عنينا اصدق العناية منذ امــد طويل بالحط من قيمة رجال الدين من الاغيار وتحطيم رسالة قد تعطل علينا اعمالنا بشكل ضخم وها هو نفوذهم على الشعب يتقلص يوميا وقد اعلنا حرية الضمير في كل مكان ولم يبق بالنتيجة الا مسالة وقت عندما ينهار الدين المسيحي انهيارا كاملاً ) (٣٩) .

واسمعوا هذه الفقرة من البروتوكول الخامس عشر ( وسيصل تطبيــــق قانون الاغيار الى الحد الادنى في ظل نفوذنا وقد ادى التفسير الليبرالي الذي ادخلناه في هذا الميدان الى تحطيم كل احترام للقـــانون . وتقــرر المحاكم ما نمليه نحن عليها حتى في القضايا المهمة جدا والتي تنطــوي على مبادئ اساسية او قضايا سياسية بعد ان تنظر اليها في ضوء مـــا نعرضها نحن فيه على ادارات الاغيار عن طريق عملاء لنا لا تجمعهم الينا في الظاهر اية رابطة مشتركة وعن طريق الراي الصحفي وغيره من سبل الدعاية ) .

( ولقد خلقنا في البلاد المتحضرة ادباً قذراً لا منطق فيه وباعثا علــــى الاشمئزاز وسنشجع بعد وقت قصير من وصولنا الى الحكم وجود هــذا

الادب بحيث يظهر اوضح التباين بينه وبين البيانات المكتوبة والمقولة التي ستبعث عنا ) وهذا ما يقوله البروتوكول الثاني عشر .

(وقد حصل على هذه السيطرة على الصحف في الوقت الحاضر الى الحد الذي يجعل جميع الانباء تصل اليها من وكالات متعددة تجمعها من مختلف انحاء العالم وستكون هذه الوكالات بالنسبة الى غاياتنا واهدافنا المنظمات الخاصة بنا ولن تنشر الا ما نسمح بنشره ) (٤٠) .

ب ـ في مجال عالم الاشخاص

يمثل الانسان محور عملية البناء فهو الوسيلة والغاية وهو الذي يستوعب الفكر واتجاهاته ليحولها الى سلوك لهذا كان بناء الانسان وجعله شخصية مترابطة من خلال شبكة التكوين الاجتماعي . وان الدين الحق اعطى للانسان دوراً بارزاً في تطبيق المجتمع وقد ادركت الصهيونية ذلك وعملت على طمس معالم هذا الانسان بكل الوسائل المتاحة اما بقتله او تشويه معالمه او مسحها ليصبح مادياً وجنساً حيوانياً كما صورته فلسفة ماركس وفرويد (٤٠) .

لهذا تسعى الصهيونية الى خلق حالة اللاتوازن من خلال حاجات غير مشبعة واشباع اكثر من القدرة مع ديناميكية مضطربة او خلق حالات راكدة وخمول تام المهم عندهم ان يفقد الانسان شخصيته كخليفة لله في ارضه (٤١) .

وان السمة المميزة لبني اسرائيل وسلوكهم الجريء العالي في قتل الانبياء والفتك بدعاة الحق كل ذلك ليشبعوا اهوائهم وجرائمهم وقد اثبت القرآن ذلك بقوله ( لقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل وارسلنا اليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم فريقاً كذبوا وفريقاً

يقـتلون ) ( المائدة :٧) وثبت عليهم في التاريخ انهم قتلـــوا حزقيـل وشعيا وارمينا ويحيى وزكريا كما انهم قد كادوا لعيسى (عليه السلام) وعملوا على قتله .

وقد كان لهم محاولات لقتل رسول الله (ﷺ) سواء بالفعل الذي عملته اليهودية بوضع السم في الطعام ولكن الله قد انطق ذلك الجزء من اللحم ليقول له حقيقة المؤامرة (٤٢) .

مرة اخرى عندما حاولوا القاء الحجر عليه عندما ذهب يومـــا لبني النضير لجمع الدية منهم من اجل اعطاء الفدية عن قتيليـــن مــن مشركي قريش من بني عامر اذ كان هناك اتفاق بين ســـكان المدينـــة بالتضامن بدفع الديات . وكان الرسول (ﷺ) جالسا فقال اليـــهود فــي خلوته ( انكم لن تجدوا الرجل على مثل حالة هذه فمن يعلوا منكم علـــى هذا البيت فيلقي عليه حجرا قبل قيامه وقد ندب لهذا الفعل عمرو ابـــن جحاش ابن كعب رغم ما نهاهم عنه سلام بن مشكم احد احبارهم الذيـن اسلموا فيما بعد وقال لهم "هو يعلم " فلم يقبلوا وعندما صعد اليـــهودي عمرو ابن جحاش نزل الوحي ليخبر رسول الله ( ﷺ) بذلـــك فخـــرج راجعاً للمدينة وقرر طردهم منها (٤٣) .

وكان لهم اليد في كثير من الفتن والجرائم فقد عملوا على قتـــل سيدنا عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه) وكذلك الفتنة لكبرى في عهد عثمان بـن عفان (رضي الله عنه) وما حصل فيها من نتائج وكلنا يعرف عملهم والذي مثـله عبد الله بن سبا في اثارة الشبه العقائدية في عهد الامام علي بـــن ابـــي طالب كرم الله وجهه وما نتج من خلافات ولا يخلو عصر وفيـــه مـــن الاضطرابات أو الجرائم الا واليهود لهم فيها يد (٤٤) .

وهناك نمط آخر في طمس المعالم هي اما الأبعاد او النقـــي او إلقاء الشبه على الغير وحتى أخوهم يوسف (عليه السلام) لم ينج من حقدهــم وحسدهم وما فعلوه بأخيهم الأصغر بنيامين (( لقد كان لكم في يوســـف واخوته آيات للسائلين ، إذ قالوا ليوسف وأخوه احب الى أبينا منا ونحن عصبة ان أبانا لفي ظلال مبين اقتلوا يوسف او اطرحوه أرضا يخلـــو لكم وجه أبيكم وتكونوا من بعده قوما صالحين )) يوسف : ٧ ، ٨ .

وهكذا ان اتباع أساليب القهر والعنف ضد العرب وفي فلسطين يمكن تصويرها بمقولة ( فلاديميرزيف جابوتنسكي أحد ابرز زعمـــاء الصهيونية ) وهو يرى : ان العنف يؤدي دور المؤسس في نشاة أيـــة دولة وان السلطة في معناها العميق تعني سيطرة الإنسان عن طريـــق القوة وان احترام القوة جوهر العمل ) ويقول " القوة هي التـــي تحمـل الفلسطينيين على التنازل عن حقوقهم القومية وتدفعـــهم الـــى الرضـــا بمصيرهم " (٤٥) .

وعملية قتل وتشريد الإنسان سلوك جوهري فيهم وما يفعلـــوه بالفلسطينيين شاهد لا يحتاج الى دليل وان زرع العـــداوة والاســـتهزاء والعنف كلها أساليب ومناهج لطمس المعالم . حتى الحيوانات نجـــد ان طريقة ذبحها تخلو من الشفقة والرحمة فـــهي تمثـل الخبـث والحقـد مستندين في ذلك على تفسيرات التلمود لان توراتهم لم يعد لها وجـــود ولكن على العكس نجد ان وصايا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) للمسلمين في كيفيـــة الإحسان والرفق عند ذبح الحيوان (٤٦) .

ج ـ في مجال عالم الاشياء

يمثل عالم الاشياء مجموعة الموارد المائية التي تشكل قاعدة في اشباع الحاجات من السلع والخدمات والوسائل والتي سيتم بناء البنى التحتية للجانب المدني في الحضارة بها .. لهذا فهم يعملون للسيطرة اولا وتغيير معالم كل ما يستطيعون السيطرة عليه بكل الوسائل والادلة على ذلك كثيرة في التاريخ القديم والحديث (٤٧) .

ـ السيطرة على التجارة والاموال والصيرفة وكل ما يتعلق باقتصاديات الحياة ولقد اشتهر عنهم انهم لم يعلموا في المجال التربوي او الصناعي او الزراعي .

ـ السيطرة على الانتاج والمصانع ذات التاثير في حياة الناس .

ـ شن الحروب الاقتصادية او خلق الازمات للمجتمعات كما فعلوا في مجتمع المدينة في العصر الاول وكذلك مع باقي الدول وتؤكد بروتوكولاتهم هذا .

ـ السيطرة على الاثار والعمران الحضارية للامم وتزييفها بما يجعل لهم تاريخاً ولقد حولوا مع حضارة وادي الرافدين والنيل والحضارة الكنعانية وتذكر الروايات ان اليهود سرقوا حضارة الكنعانيين اذ يؤكد العلامة احمد سوسة بعض المؤشرات وكما يلي (٤٨) .

١. ان اليهود نقلوا الحضارة اليهودية اثناء وجودهم في السبي وما بعد وسرقوا جميع الحضارات الاخرى ونسبوها لانفسهم بعد ان ردوها الى ارادة الهية (٤٩) .

٢. وقد ذهب بعض الاثاريين المعروفين الى ابعد مما تقدم فصار هؤلاء يطلقون على الشريعة التوراتية اسم الشريعة الكنعانية باعتبارها شريعة واحدة فيشير الاستاذ ولمستد الخبير في تاريخ

فلسطين القديم الا ان الكنعانيين وضعوا اول شـريعة فـي شـكيم ( نابلس حاليا ) التي تعتبر عاصمة الكنعانيين في فلسطين في تلـك العصور ومركزهم الديني الرئيس المقدس اذ كان هيكل الهمم (بعل) هناك ثم يضيف قوله والفضل يرجع الى حمورابي وشريعته فـي حمل الكنعانيين الى اعادة النظر في شريعتهم الاولى وتنسيقها مـن جديد باضافة التعديلات عليها وحذف البعض الآخر منها وجعلـها شريعتهم الخاصة بهم وهي نفس الشريعة التي جاءت في التـوراة وقد حافظ عليها اليهود بادخالها في كتبهم المقدسة فوصلت الينا عن طريق ممارستهم الفرائض التي وردت فيها ويؤيد ذلـك الاستاذ وترمان فيقول : وهكذا ان بني إسرائيل ( الموسـويين ) وجـدوا شرائع معدة ومهياة فعملوا في مسيرة حياتـهم مثـل الكنعـانيين . ويذهب طه باقر ابعد من ذلك ليقول : ان غزاة فلسطين لم يتـأثروا بالحضارة والادب الكنعاني فقط بل ايضـاً بهندسـتهم المعماريـة والذين بنو هيكل القدس لم يكونوا سوى مهنيين فنيين من صور وقد بنوه حسب نمط الهياكل الكنعانية (٥٠) .

٣. جاء في اقوال كبار المؤرخين ومنهم المؤرخ الدكتور حتـي ( ان اسلاف العبرانيين كانوا نتيجة تزاوج شعوب سامية وغير سـامية الى ان يقول : على الاجمال ان قدامى العـبرانيين كـانوا ورثـة للمظاهر الاساسية للحضارة الكنعانية المادية فضلا عـن اتباعـهم كثيراً من العادات والعبادات والصفات الدينية الكنعانية مع اتخـاذهم اللغة الكنعانية لغة لهم ولقد دونوا تاريخهم القديم باللغـة الفينيقيـة واللغة العبرانية القديمة هي نفس اللغة الفينيقية مع الفارق باللهجـة (٥١) .

ولا شك ان وقائع الاحتلال الصهيوني للقدس على مدى ثلاثة عقود كافية للرد على مغالطة الكونجرس الى اوردها وكانها نتائج مسلم بها .
ونسجل هنا اكثر الوقائع خطورة لكي يدرك اعضاء الكونجرس كم هم منحازون الى ادعاءات الصهيونية ومزاعمها واساطيرها :
وتبدا اكثر الوقائع خطورة بمحاولة احراق الصهاينة للمسجد الاقصى في ١٢ اغسطس سنة ١٩٦٩ ولم تكن هذه المحاولة الا بداية لمخطط عاجل واخر اجل لهدم المسجد الاقصى فقد سبق المحاولة بدء الحفريات العميقة تحت المسجد وحوله بزعم البحث عن اثار هيكل سليمان المندثرة منذ الفي سنة واقامة نفق سياحي كما سبق المحاولة البدء في مصادرة وهدم ونسف عقارات الاوقاف الاسلامية الملاصقة للمسجد الاقصى (٥١) .
ومما يدل دلالة قاطعة على وجود مخطط عاجل واخر مؤجل لهدم المسجد الاقصى هو تساؤل صحيفة هارتس الصهيونية في ١٩٨٢ هل اصبحت مسالة هدم المسجد الاقصى وقبة الصخرة مسالة وقت فقط وجاء في مقالة الصحيفة " ان الحكومة الصهيونية تختبئ وراء الحركات الدينية المتطرفة لتحقيق اهدافها في نسف قبة الصخرة واقامة الهيكل الثالث على انقاضها " طرحت الصحيفة الصهيونية هذا التساؤل اثناء حكم الليكود واشارة الى ان منهاج بيجن كان قد وعد المتدينين لدى تسلمه الحكومة الصهيونية في مايو سنة ١٩٧٧ بان يحقق لهم مطلبهم باقامة الهيكل الثالث على جبل البيت او الهيكل وهو الموقع الذي يقوم عليه الحرم القدسي الشريف . ولم يكن وعد بيجن وعداً شخصياً بقدر ما كان وعداً من كل مؤسسات الحكومة الصهيونية لتهويد القدس وطمس مقدساتها الاسلامية ومنح المتطرفين اليهود كل فرصة

لتدنيس هذه المقدسات وعلى سبيل المثال يكفي الاشارة الى الحكم الصادر من محكمة العدل الصهيونية العليا بتاريخ ٢٣ سبتمبر ١٩٩٣ باعلان الملكية اليهودية على منطقة الحرم القدسي الشريف وذلك لافساح المجال امام اليهود لدخول المسجد ومنع أي اعمال تقوم بها ادارة الاوقاف في ساحات الحرم القدسي الشريف من ترميم وزراعة اشجار واقامة احتفالات دينية وكانت جماعة امناء جبل الهيكل اسعد الجماعات اليهودية المتطرفة بحكم المحكمة اذ اصبحت هذه الحركة المتطرفة الوحيدة للاشراف على الحرم القدسي الشريف .

علما ان هذا فرض من خلال سنوات حكم حزب العمل الصهيوني مما يدل أيضا على لعبة توزيع الأدوار فيما ين رؤساء الصهاينة العشرة ابتداء من ابن جوريون وحتى نيتانياهو الذي استهل حكمه بتشريع عملية نفق المسجد الأقصى وافتتحه في سبتمبر سنة ١٩٩٦ مستفزاً بذلك مشاعر العرب والمسلمين ومتحديا نداءات الرأي العام العالمي لخطورة افتتاح النفق على اساسات المسجد الأقصى وقبة الصخرة والان يأتي المجرم شارون بكل حقد ليعلن عن منهجه في الإبادة وطمس المعالم .

تلك مجرد وقائع صارخة من ممارسات الكيان الصهيوني العديدة والمتنوعة لانتهاك حرمة المقدسات الإسلامية وايضاً المسيحية .

والكونجرس الامريكي عندما يتناسى كل هذا ويكرر ادعاءات الكيان الصهيوني ومزاعمه في قوانينه وقراراته يزج بنفسه كما قلنا دون ان يدري في معركة عقائدية على جبهة اسلامية مسيحية واسعة ، يشهد لها التاريخ ان اعلى مراتب التسامح الديني قد ازدهرت في القدس طوال ١٤ قرناً من الزمان تحت ظلال السيادة العربية الاسلامية (٥٣) .

في ضوء ذلك لم يعد هناك حاجة الى أي دليل من ان يدعـــون السلام هي الوسيلة نفسها في طمس المعالم سواء بشكل مباشر او غـير مباشر .

## المحور الثالث : احراق القدس – الأنموذج والاهداف

لقد شكل حادث احراق القدس صدمة للانسانية لما لها من أثـار حضارية ونفسية وشكلت مظهرا واضحاً خلال فلسفة الصهاينـــة فـي طمس المعالم . ومن المعلوم انه ليس خيال مدينة في التاريخ اسـتأثرت باهتمام العالم والبشرية كما استأثرت مدينة القدس لما لها مـــن تـأثير وجداني وفني وروحي وحضاري . وعندما وقع الخيـــار الصـهيوني عليها لتكون مسرحاً للاحداث وكارض لكيانهم وما نجم عـن مؤامـرة عالمية توجت في وعد بلفور ١٩١٧ والمؤامرات السابقة واللاحقة فقـد كان نظام التدويل يسعى الى ان تنزع القدس بموجـب قـرار التقسـيم الصادر ٢٩ / تشرين الثاني ١٩٤٧ وقد كرست اتفاقية وقـف اطـلاق النار في ٣٠ / تشرين الثاني / ١٩٤٨ واتفاقية الهدنة التي تبعتها في ٣ نيسان ان ترسم حدوداً ليست قانونية في التخلي عن سيادة القدس فـي جزئها الغربي والذي ضم بعد ٥ حزيران ١٩٦٧ بالاستيلاء وكـانت هنالك حالات عديدة لطمس المعـالم والسـيطرة عليـها كـالاجراءات والتشريعات والقرارات التي تهدف الى ضم القـدس العربيـة لسـيادة الصهيونية مثل حل مجلس امانة القدس وتوسيع المنطقـة الصهيونيـة والاستيلاء على بعض المنازل والاراضي وتهجير السكان ورغم ادانـة الجمعية العامة للامم المتحدة في تموز ١٩٦٧ هذه الاجراءات ودعـت

اسرائيل بالغائها الا ان العكس فان الكنسيت قد اعلنت فـــي ١٩٦٩ ان تعتبر القدس عاصمة للكيان وجعلتها مقرا للوزارات والسفارات (٥٤) .

اما البابا نفسه فانه لم يدل باي تعليق على الصهيونية او القدس حتى العام ١٩١٩ بعدما دخل الجنيرال اللينبي القـدس ففــي معـرض الاشارة الى وعد بالفور حذر البابا بنديكت الخامس عشر كما جاء فـــي (( سيفيلتا كاتوليكا )) من ان الاماكن المقدسة تتعرض لخطر الوقوع في ايدي اليهود بدعم من البروتستانت الانكلو ــ ساكسونيين الذين يرغبون في اقامة دولة يهودية في فلسطين واعرب عن القلق مـــن ان الحكـم الصهيوني قد يكون له تاثير على اقتلاع السكان المسـيحيين المحليين وفي يونيو / حزيران ١٩٢١ اعلن البابا بنديكت من جديد قائلا يجب ان ناسف اسفا شديدا للجهود الثابرة التي يبذلها الكثيرون لتغيــير طبيعـة الاماكن المقدسة وتحويلها الى اماكن لهو وفوجئ الصهاينـــة ان البابـا اعرب عن هذا الرأي على الرغم من لانه استقبل الزعيم الصـــهيوني ناحوم سوكولوف استقبالا وديا في ١٩٢٠ واظهر له على ما يبدو رأيـاً متعاطفا مع جهود استيطان اليهود الا انه ينبغي الملاحظة ان المنظمـة الصهيونية في ذلك الوقت تتجنب بحذر أي تعبير عــن ان (( الوطـن القومي لليهود )) يتوقع ان يطالب بالسيادة او بخلق دوله يهودية .

وفي الواقع قد يكون انذار البابا حول اليهودية عكـس الجـزء الذي اعرب عنه بطريرك القدس اللاتيني ، ( المونسينيور بارلاسـيتا ) ومع ان البطريرك اعرب عن بعض القلق الذي لايخلو مــن البسـاطة ومع التحذير ( كقوله مثلا ان القدس في سبيل التحول الى مدينة مواخير وبغاء وامراض تناسلية بفضل تدفق الصهاينة الاوربيين عليها ) وانــه سجل بالدقة فعلا ان وعد بلفور مكن الصهيونيين الان من ان يكشـفوا

على نحو واضح تماما نيتهم الحقيقية في اخراج سكان فلسطين من البلاد وفي الوقت ذاته اشار الى ان الصهيونيين في ظل المندوب السامي البريطاني السير هيربرت صموئيل وهو يهودي وصهيوني معلن انهم في سبيل ان يصحبوا حكام البلاد الفعليين وهكذا فالقدس تهود جهارا وفق منهج واسلوب يسعى لطمس معالمها وفق ثلاثة اشكال (٥٥) .

**<u>الاول هو التهويد المادي</u>**

عمدت اسرائيل من اجل تغيير معالم القدس العربية وتهويد المدينة المقدسة الى فرض ممارسات على السكان وعلى الأرض ومارست الاجراءات التالية :

أ ـ ضم القدس فقد اصدر الكنيست الصهيوني بعد ايام من حرب ٥ حزيران / يونيو / ١٩٦٧ وفي ٢٧ من الشهر نفسه قانونا بضم القدس العربية وضواحيها الى ( اسرئيل ) واعتبر القانون جزءا من الدستور الصهيوني .

ب ـ مصادرة الاراضي فلقد كانت عملية مصادرة الأراضي العربية تتم عن طريق عدة أساليب :

**الاسلوب الاول /** الاستيلاء على الاراضي العربية التي كانت تملكها امانة القدس ( البلدية ) العربية والتي كانت تابعة للحكومة الاردنية بحجة ضم القدس العربية الى القدس ( الغربية ) حيث اعلنت ان بلدية القدس الموحدة ـ التي هي بالتالي بلدية ( إسرائيلية ) من حقها ان تستولي على كل الأراضي الحكومية في القدس العربية وتتصرف بها واقامت فوقها مشاريع سكانية ضخمة كما سنرى فيما بعد (٥٦) .

**الاسلوب الثاني** / الذي اتبعته كان مصادرة الاراضي من المواطنين العرب الذين غادروا المدينة بعد حرب ١٩٦٧ ( اراضي الغائب ) مدعين حمايتها من الوقوع في ايدي الاخرين .

**الاسلوب الثالث** / الذي اتبعته كان مصادرة الاراضي من المواطنين العرب الذين ما زلوا يعيشون فيها لاسباب عسكرية ( كالتدريب والمناورات والمصلحة العامة ) .

**الاسلوب الرابع** / الاستيلاء على الأراضي ومنع البناء فيها بحجة حماية المناطق الطبيعية .

**الاسلوب الخامس** / فهو الاستيلاء على الاراضي بادعاء انها ستتحول الى حدائق عامة حيث صدر عام ١٩٦٨ امر عسكري يخول الحاكم العسكري ان يامر بتحويل أي اراضي الى حدائق عامة (٥٧) .

**ج ـ سور القدس الجديد**

يعد هذا من اخطر المشاريع الاسرائيلية في تهويد القدس وتغيير معالم المدينة حيث كشف النقاب عن هذه المؤامرة في عام ١٩٧٤ اذ كانت لسور القدس القديمة تحيط بالمدينة التي تتوسطها قبة الصخرة المشرفة ، اما الان فان هناك سوراً جديداً عالياً يحيط بالمدينة القديمة من جميع الجهات باستثناء الشرقية وهو عبارة عن بنايات عالية ملتصقة ببعض ومتراصة كالطرق حول المدينة وبدا العمل بالسور عام ١٩٧١ (٥٨) . ولهذا شجع المسؤولون الصهاينة إقامة المشروع لكي تحاط القدس بقلاع ضخمة من البنيان العالية والعمارات الشاهقة لحماية المدينة من مواجهة عسكرية مع الأقطار العربية وجرى بناء البنايات السكنية حسب المواصفات العسكرية بحيث تكون الجدران الأمامية ثلاثة

أمثال سمك الجدران الأُخر لكي تصمد أمام قذائف المدفعية كمـــا انـــه روعي في ان تكون نوافذ البنايات صغيرة لأغراض دفاعية واعـــترفت صحيفة (جيروسالم بوست ) الصهيونية بان هدف السور لا يختلف عن الأسوار الحربية للمدينة القديمة ووصفه ان حلقة ضخمة من المنشــآت السكنية تطوق المدينة بقوس عملاق وكبير . واصبح السور الآن حقيقة قائمة بعد ان انتهت السلطات الصهيونية من تنفيذه وهو مقام على جميع تلال القدس خلف المدينة فوقه الأراضي العربية التي استولت عليها من القرى المحيطة بالقدس العربي .

**د ــ طرد السكان**

لن يستطيع الكيان الصهيوني النجاح في تهويد القدس مــن دون طرد العرب ومصادرة اراضيهم لكن ترفع من نسبة عدد السكان اليهود ومع انها كانت تشجع اليهود على الاستيطان في منطقة القدس حتى قبل حرب ١٩٦٧ الا انها بعد الحرب عمدت الى طرد المواطنين العـــرب بالقوة وممارسة ضغوطات عليهم من اجل ان يرحلوا عن منازلهم فـــي القدس العربية ويسكنوا في مناطق أُخر .

واما عرب القدس فقد لوحظ انخفاض نسبتهم في المدينة حتـــى قبل حرب ١٩٦٧ لسبب الهجرة الارادية التي كانوا يقومون بها خاصــة عند المسيحيين من سكان بيت المقدس الى امريكا واوربا وبعد الحــرب استمرت نسبتهم تتناقص بسبب الارهاب الذي مارسه الصهاينة ضدهــم ودفعتهم للهجرة (٥٩) .

**هـــ ــ الحفريات**

تمثل عمليات الحفر احد اسباب تغيير المعالم في المدينة المقدسة اذ لا تزال المعالم الاسلامية شاخصة وابراز الطابع اليهودي بدلا منها .

ومن اهم الحفريات التي تقوم بها اسرائيل تلك الحفريات التي بداها ولـم تنته منها بعد بالقرب من ساحة المسجد الأقصى معللة ذلك انها تريـــد إعادة البحث عن موقع هيكل سليمان على الرغم مما يعنيه ذلـــك مـــن تهديد خطير للاماكن الإسلامية المقدسة التي بدا البعض منها ينهار مـن جراء الحفريات (٦٠) .

و ــ الاستيلاء على المناطق الدينية والاساءة اليها

ضمن اجراءاتها في تهويد القدس قامت السلطات الصهيونيـــة بالاستيلاء على عدة أملاك تابعة للأوقاف الإسلامية والكنيسة المسـيحية كما افتعلت حوادث تخريبية ضد الأماكن المقدسة للمسلمين والمسيحيين واهم تلك الحوادث ما حدث في ٢١ / اب / اغسطس ١٩٦٩ حيث شبَّ حريق المسجد الاقصى والتهمت النيران الرواق الجنوبـــي والشــرقي والمحراب وزاوية زكريا واعمدة القبة في المسجد الاقصـــى وادعــت الحكومة الصهيونية ان شخصاً معتوهاً يدعى دميس مايكل وليم موهـلن وهو استرالي ينتمي الى جماعة الكنيسة الالهية هو الفـــاعل ومـــع ان الحكومة الصهيونية امرت بسجنه خمس سنوات الا انها اخرجته فيمـــا بعد وثبت تواطؤ سلطات الاحتلال مع الجـــاني عـــن طريـــق منعـــها للمواطنين العرب الذين هبوا لاخماد الحريق من الدخول الــــى مكــان الحادث كما استولت على املاك بطريكية الروم الارثذوكس الواقعة بين فندق الملك داود ومحطة سكة الحديد وكذلك على فندق فاس الذي هـــو من املاك بطريكية الروم الارثذوكس واستولت على عدة املاك تابعــة لكنيسة القبطية الى جانب سكوتها عن سرقات حدثـــت داخـــل كنيســة القيامة .

ومن جهة ثانية عمدت السلطات الصهيونية على الاساءة للاماكن المقدسة عند المسلمين والمسيحيين في القدس اذ طالب موشي دايان وزير الدفاع ( الاسرائيلي ) السابق عام ١٩٦٩ من الهيئة الاسلامية بعدم التعرض ( للاسرائيليين ) خلال دخولهم للحرم الشريف بحجة انها اماكن مقدسة عند اليهود كما هي عند المسلمين . وكانت بعض المجموعات ( الاسرائيلية ) تقيم حفلات داخل الحرم الشريف وحدثت عدة اعتداءات من قبل ( الاسرائيليين ) على المصلين العرب . وبمناسبة مرور واحد وثلاثين عاما على وفاة جابوتنسكي قامت مجموعة من المؤيدين الى الحرم الشريف واقامت الصلاة في ٢٢ تموز ١٩٧٠ واعتدوا على المصلين وتكررت حوادث الاعتداء على المصلين العرب وتدنيس الاماكن المقدسة من قبل الصهاينة عدة مرات اخرها محاولات المتطرفين عام ٢٠٠٥ والتي مازالت مستمرة .

**<u>الثاني هو التهديد الثقافي</u>**

في الوقت الذي كانت تقوم فيه السلطات الصهيونية بتهويد الارض عن طريق الاستيلاء على الاراضي وطرد السكان العرب وعمل حفريات في الاماكن المقدسة الاسلامية واقامة المستوطنات اليهودية كما لاحظنا من قبل كانت تقوم على تغيير ثقافة المواطن العربي من اجل التاثير على فكره ومعتقداته ليسهل عليها تنفيذ مخططاتها بتهويد المقدسة ومنع المواطنين العرب من ابسط الحقوق الانسانية ومن بينها التعليم ولهذا مارست ضدهم الكثير من الإجراءات فمنذ بداية الاحتلال الصهيوني بدأت السلطات الصهيونية تغيير برامج التعليم التي كانت مقررة من قبل المدارس والمعاهد وطبقت برامج

التعليم الصهيونية المعمول بها في المدارس العربيـــة الواقعــة تحــت الاحتلال منذ عام١٩٤٨ وهي تهدف الى جانب تهويد التعليم بقاء العرب تحت الاحتلال جهلة وحطابين وسقاة ماء حسب ما قال مستشار رئيــس الوزراء الصهيوني للشؤون العربية ضمت للكيان الصـــهيوني وبــهذا يجب ان تخضع لنظام التعليم الصهيوني على الرغم مـــن الاســاءات العديدة للعرب في هذه المناطق كما طلبت من المدرسين والعاملين فـــي جهاز التعليم الاردني والالتحاق بوزارة التربية والتعليم الصـــهيوني الا ان مدير التربية والتعليم وجميع العاملين في جــهاز التعليــم الأردنـــي رفضوا ذلك وارسلوا مذكرة الى وزير التعليم الصهيوني يعلنون فيـــها عن استنكارهم للقرار الصهيوني لانه يعتبر نسفا للكرامة المهنية (٦١).

**الثالث هو التهويد القانوني والاداري**

فرضت السلطات الصهيونية على المواطنين العرب في القــدس ان يعملوا حسب القوانين الصهيونية بصفتهم مواطنين ( إســـرائيليين ) على الرغم من تعارض تلك القوانين مع القوانين الاردنية التـــي كــان يعمل بها من قبل كما طلبت من العرب بان يتقــاضوا امــام المحــاكم الصهيونية بعد ان نقلت المحاكم الصهيونية بعد ان نقلت المحاكم العربية في المدينة المقدسة الى رام الله الا ان القضاة والمحامين العرب رفضوا المثول امام المحاكم الصهيونية مما دفع سلطات الاحتلال الـــى عــدم الاعتراف بأي معاملة تصدر عن المحاكم الشرعية الاسلامية بعـــد ان طردت رئيس المحكمة الشرعية الشيخ عبد الحميد السائح فـــي الاردن في ٢٣ أيلول / ١٩٦٧ وطلبت من الاهالي ان يجروا معاملاتهم عنـــد القاضي الشرعي الاسلامي في يافا لكن العـــرب رفضـــوا ممـــا دفـــع

السلطات الصهيونية الى تعيين الشيخ امين الحبشي في كانون الثاني ١٩٧١ رئيساً لمحكمة استئناف القدس الشرعية وهو من الاراضي المحتلة عام ١٩٤٨ .

وضمن سياسة التهويد وافق الكنيست في بداية عام ١٩٦٩ على ضم السكان العرب مع سجلات الناخبين الصهاينة ليشاركوا في الانتخابات البلدية بصفتهم مواطنين تحت الهيمنة الصهيونية بعد ان رفعت السلطات الصهيونية عدد أعضاء المجلس البلدي في القدس من ٢١ عضوا الى ٣١ عضوا منهم عشرة أعضاء عرب .

لهذا نجد في ضوء تلك السلسلة المترابطة من عماية تغيير المعالم لكل ما هو اسلامي وعربي في فلسطين والتي تعتمد على منهج الأمر الواقع والقوة مع استغلال الفرص الزمنية في عملية الاحلال بالاضافة الى ضعف الجانب العربي والوهن الذي اصاب الكثير من الحكام والتراجعات في المواقف السياسية وظهور فلسفة الحلول السلمية مثل اوسلوا ووادي عربة وشرم الشيخ وغيرها جعلت الصهاينة على مختلف حكوماتهم وساساتهم ( الصقور وحمائم ) يستمرون في طمس المعالم اذ ان معالم القدس الشريف والمسجد الاقصى وقبة الصخرة وبقية اثار النبوة تشكل معالم حضارية وادلة شاخصة فهم يعملون بكل الوسائل وتحت كل الظروف وبمختلف الاساليب وبدعم من الولايات المتحدة الامريكية على مختلف إداراتها في تحقيق الحلم الكاذب في عودة الروح لهيكل سليمان ومن ثم قيام السيد المسيح (عليه السلام) .

وكان افتعال احراق المسجد الجرام كجزء من الاسلوب المادي في طمس المعالم وسيترتب عليه اثار هدم شاملة تحت حجة اطفاء الحريق او اعادة بناء او تاهيله وتكررت هذه الحادثة باشكال وطرق مختلفة .

ونحن الان نجني ثمار هذه الاحداث المريرة واشد الثمار مرارة محاولة (اسرائيل) تهويد القدس العربية الاسلامية وفق تخطيط معلوم ونـــهج مرسوم وعلى مرأى ومسمع من اكثر من مائتين وخمسين مليونا مـــن العرب وورائهم اكثر من مليار من المسلمين وعلى الرغم من قـرارات الامم المتحدة ومجلس الامن الدولي وبمساندة وتاييد من امريكا القـــوة الاولى والوحيدة والمستبدة والطاغية في العالم اليوم وان عملية الاحراق والحفريات تتابع تحت المسجد الاقصى مع انشاء مدينة سياحية تحتـــه ويقول الاخ الشيخ رائد صلاح رئيس بلدية ام الفحم في فلسطين المحتلة ورئيس الحركة الاسلامية هناك انه اتيح له الاطلاع على هذه الحفريات وراى المسجد الاقصى مهددا بالانهيار في وقت غير بعيد (٦٢) .

والكيان الصهيوني يعمل على اختيار الوقت المناسب لهذا الفعل حتـــى يكون العرب والمسلمون مشغولين في هموم اخرى تلهيهم عـــن هـذا الخطب الجسيم او تجعل احتجاجهم عليه مجرد صراخ لا يرد حقـا ولا يقوم باطلا ويكون العالم ايضا مشغولا بطب اخر قد تكون الصهيونيـــة العالمية هي صانعته ومدبرته .

ولقد حاولت الصهيونية مراراً ان تشير باصابع الاتهام للفاعل بشـــكل تلقي الشبه على المسيحيين حيث اضرمت النار في المســجد الاقصـــى بالقدس في ٢١ اب كما هو معروف فكانت تلك اهانة مفزعة لنا نحـــن المسلمين ولديننا . انهم في مكرهم يقومون بنشاطاتهم وهم متنكرون وما حادث المسجد الاقصى الا مصداق لذلك فقد كانت النيران مـــا تـزال تشتعل في مقدسات بيت الله هذا عندما اطلق الصـــهيونيون خرافـــة ان المعتدي ليس صهيونيا وانما هو مسيحي لخلق حالة الفتنة (٦٣) .

وهناك دعاوى كثيرة تعتمد كمدخل لتبرير أي حرق او طمس لمعالم القدس فهم يدعون ان المسجد الاقصى قد قام بنائه في مكان الهيكل الذي اندثر في غابر الزمان والذي يريد الصهيونيون اعادة بنائه ليكون علامة على مطمعهم في السيطرة فلذلك وجب زوال المسجد الاقصى وان الصرخة الغاضبة التي أطلقها العالم الاسلامي هي التي أفزعت الصهيونيين وجعلتهم يتحدثون عن اعادة بناء المسجد ؟

وخلاصة القول ان الكيان الصهيوني قام وبشكل مستمر بإجراءات عديدة لتغير معالم القدس ليسهل ضمها واعتبار القدس عاصمة موحدة له على الرغم من مواقف المنظمات الدولية المعارضة لقضية ضم القدس لكونها قضية كما ان مشاريع السلام العربية والدولية اعطت اهمية لقضية القدس وابدت عدم موافقتها للاجراءات الصهيونية كحل نهائي لوضع القدس بعكس ما أعلنته اسرائيل التي ترفض التنازل عنها في أي مشروع للسلام وتصر على الاحتفاظ بها بل تربط وجودها بها بسبب ما تدعيه من اهمية دينية وتاريخية لها عند اليهود ولهذا فهي ماضية في عملية التهويد وان تتراجع والسؤال المطروح بعد ستة وعشرون عاما من الاحتلال هو : هل نجحت السلطات الصهيونية الى حد كبير في تغيير معالم المدينة المقدسة كما لاحظنا الا انها لم تحقق كل ما كانت تحلم به من نتائج واين نحن كعرب ومسلمين من ذلك .

## الخاتمة :

في نهاية هذا البحث يمكن بلورة جوهر المشكلة في قضيـــة فلســطين تحديد موضوع القدس كونها رقما صعبا في السياسة وتعتبر المعالم غير واضحة ولا المنهج الاستيطاني الاحلالي غير معروف وان توجيـــهات الصهيونية العالمية وقوى الغرب المعاديـــة لامـــة العـــرب والاســـلام والانسانية لم تترك فرصة الا واستغلتها او سبيل الا وطرقته وخـــلال السنوات من الصراع الاستراتيجي بكل انواعه وسياسة التهويد المخطط والاتهام المدبر للمسجد الاسلامي المعظم اصبحت معلومة التنفيذ صريح بالفعل المطلق يقابلها حالة التداعي في النظم السياسية العربية مع فرض سياسة الدوافع بالقوة وتحت انظار العالم وفي ظـــل تحديـــات النظـــام العالمي الجديد تقول ما العمل اذن ... الكيان الصهيوني فكـــرة مجـــردة بالية اصبحت واقع بفعل العمل فكيف اذا كانت القضية حقيقيـــة وحـــق لامة اختارها الله لحمل رسالته فكيف نبني استراتيجية للمواجهة وفـــق الفرضيات التالية التي تعتمد .

**الاولى :** ضرورة ان تنزع الامة نفسها من فكرة الهزيمة التي اصبحـت وسيلة لاخماد حيويتها .

**الثانية :** عقائدية المعركة واهمية الايمان بالله تعالى حقيقة وسلوك .

**الثالثة :** استيعاب الأمة قدرتها وامكانياتها من حيث حقـــائق التكويـــن المتمثلة بضرورات الحضارة والمتمثلة بالارض والتاريخ واللغة الثقافية واذا جاك شيراك يقول ان اللسان رحبه جامع .

فكيف باللسان مضافا اليه القلب والفعل مضافا اليه الضمـــير والحـــس وجميعها متوافرة في امتنا .

لذا فان بناء أستراتيجية لمواجهة العدو الصهيوني وكل قوى الغرب المعادية لارادة الامة لكي لا تكون تحت واقعية التنازل او الاستسلام والرضا بالحال كونه افضل من المحال وهذا يستلزم الاعتراف بفشل الكثير من الاساليب والمناهج الاستسلامية التي حولت النصر التكتيكي الى سلام مبداي لذلك لا بد من :

ـ بناء الامة عقائديا وتبصيرها بدينها وتاريخها وحقيقة قوتها .

ـ اهمية تفعيل الدور للمجتمع الفلسطيني قيادةً وشعبا ومقاومة العدوان .

ـ تبني منظومة اعلام ليست خبرية او ناقلة للاخبار او عاكسة للاحداث بل صانعة للخير وموجه للفكر ومحفزة للفعل .

ـ تنمية فلسفة الجهاد وانطلاق من مبدأ ازالة ـ الكيان الصهيوني ـ حقيقة عقائدية .

ـ ابراز حالة الصمود بما يمثل فعل أرادة الامة .

ـ دعم الانتفاضة وجعلها حركة لخرق الامن الصهيوني .

ـ اهمية زيادة الوعي من عملية اختراق العقل العربي الاسلامي .

# المصـــــادر


أ. القرآن الكريم .

ب. صحيح البخاري .

جـ. صحيح مسلم .

د. سنن ابي داود .

هـ. رياض الصالحين .

١. احمد ابو زيد / المدينة الاسلامية ، عالم الفكر ، الكويـــت ١٩٨٠ العدد ١ ص٥ .

٢. محمد عبد الستار / المدينة الاسلامية ، عالم المعرفـــة ، الكويـــت ١٩٨٨ ص ١٩ .

٣. ابن قدامة اخراج وصناعة الكتابة / محمد حسين الفرييـــدي ، دار الرشيد ١٩٨١ ص ٤٣٣ .

٤. عبد الجبار ناجي / مفهوم المدينة الاسلامية ، المدينة العربية عـدد ١٩٨٤/١٦ ص ٦٤ .

٥. محمد عبد الستار / مصدر سابق ص ٢٢ .

٦. شاكر مصطفى / المدينة في الإســـلام ذات السلاســـل ، الكويـت ١٩٨٨ ص٧ .

٧. عبد الرحمن بن خلدون / مقدمة ابن خلـــــدون ، بـــيروت ١٩٧٧ ص ١٣ .

٨. احمد فوزي / القدس عربية ، دار الرشيد للنشر ١٩٨٠ .

٩.وجيه ابو ذكرى/القدس عربية وتاريخا ودينا ، دار الكتاب العربي ، بيروت ٢١ ــ ٢٤ .
١٠. جواد علي / المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ــ بيروت ١٩٦٦ .
١١. محيي الدين الخليلي / الجليل بتاريخ القدس والخليل ، تحقيق محمود ابراهيم ١٩٨٥ ص ٣١ .
١٢. ياقوت الحموي / معجم البلدان ، المجلد ٣ ص ١٨ .
١٣. اميل الخوري/ كتاب فلسطين ، مطبعة بغداد ١٩٦٢ ص٢١٧ .
١٤. المسعودي وروح الذهب ، دار المعرفة جـ ٢ ص ٩٥ .
١٥. ابن منظور / لسان العرب ، تحت مادة ق.د.س .
١٦. محمود ابراهيم / فضائل بيت المقدس في المخطوطات العربية ــ المنظمة العربية للتربية والعلوم الثقافية ١٩٨٥ ص ٤٧ ــ ٤٩ .
١٧. محمود ابراهيم / مصدر سابق ص ٣٤٦ ــ ٣٥٠ .
١٨. للتوسع يمكن النظر بمجموعة من المصادر الخاصة بالأحاديث مثل :
١٩. محمد شفيق الغربال / تهويد القدس وقرارات الامم المتحدة ، دار المعلومات العربية ــ دار البعث ١٩٧٨ ص ١١٢٤ .
٢٠. مجدي حمادي / نحو استراتيجية وخطة عمل لمواجهة الصراع العربي الصهيوني ، مركز الدراسات للوحدة العربية / بيروت سنة ٢٠٠٠ ص ٢٤ .
٢١. مجدي حماد / مصدر سابق ص ٢٥ .
٢٢. د. رشاد عبد الله الشامي/الشخصية اليهودية الاسرئيلية والعدوان ، عالم المعرفة ــ الكويت ١٩٨٦ ص ٢٨٥ .

٢٣. د. قدري حسن / دراسات سايكولوجية في الشخصية الصهيونية ــ القاهرة ١٩٨٤ ص ٤٤ .
٢٤. د. عبد الوهاب محمد المسيري / الايدلوجية الصهيونية المعرفة ــ الكويت ١٩٨٢ ص ٢٠٢ .
٢٥. د. عبد الوهاب المسيري / مصدر سابق ص ٢٤٢ .
٢٦. د. يوسف الحسن / البعد الديني في السياسة الأمريكية اتجاه الصراع العربي الصهيوني ٢٠٠٢ ص ٣٨ .
٢٧. د. عبد الوهاب المسيري / مصدر سابق ص ٢٣٦ .
٢٨. الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية ــ المجلد السابع ( الامبريالية ) مع الموسوعة السياسية .. عبد الوهاب الكيالي .
٢٩. قدري حفني / أي حرب تعني واي سلام تستهدف ١٩٨١ ص ٤٠ ــ ٥١ .
٣٠. مجدي حماد / مصدر سابق ص ١٢٧ .
٣١. يوسف محمد العظم / الصهيونية والصراع الطبقي ــ دار المعرفة / بيروت ١٩٨٨ ص ٨٤ .
٣٢. د. بديعة امين / المشكلة اليهودية والحركة الصهيونية ، دار الدراسات العربية ١٩٨٣ ص ٢٢ .
٣٣. د. عبد الوهاب المسيري / مصدر سابق ١٧١ .
٣٤. يوسف القرضاوي / القدس قضية كل مسلم .. دار الرسالة سنة ٢٠٠١ ص ١٤ ــ ١٥ .
٣٥. عبد الوهاب المسيري ــ مصدر سابق ١٤٧ ــ ١٤٩ .
٣٦. عبد الرحمن الميداني / مكايد اليهود ، دار الرسالة ــ القاهرة ١٩٧٨ ص ٤٧ ــ ٤٧١ .

٣٧. عبد الرحمن الميداني / مكايد اليهود ، دار الرسالة ــ القاهرة ١٩٧٨ ص ٤٧ ــ ٤٧١ .

٣٨. احمد سالم / اليهود وسر جرائمهم ، دار الحرية ــ بغداد ٢٠٠٠ ص ١٧ ــ ١٩ .

٣٩. محمد قطب / الانسان بين المادية والاسلام ، دار الشروق ١٩٨٧ ط٢ ص١٣ .

٤٠. السيد ياسين / الصهيونية ايدلوجية عنصرية ــ قضايا عربية العدد ٧ سنة ١٩٧٧ ص ٣٨ .

٤١. محمد قطب / نحو رؤية إسلامية العالم المعاصر ، دار الشروق سنة ٢٠٠٠ ص ٢٠ .

٤٢. عبد الرحمن الميداني / العقائد الإسلامية ، دار بيروت ١٩٧٨ ص ٤٠ .

٤٣. محمد يعيد رمضان / فقه السيرة / دار الرسالة ــ القاهرة ١٩٨٠ ط٣ ص ١١٨ .

٤٤. احمد سالم / مصدر سابق ص ١٠٧ .

٤٥. احمد سوسة / العرب اليهود في التاريخ ، دار الحرية للطباعة ــ بغداد ١٩٧٥ .

٤٦. احمد سالم / مصدر سابق ص ١٩٠ .

٤٧. د. ريتشارد ست يفز / الفاتيكان الكنيسة الكاثوليكية ــ القدس عربية العدد ٧ سنة ١٩٧٩ ص ١٩٥ .

٤٨. احمد سعيد نوفل / تهويد القدس وقرارات الأمم المتحدة ، المستقبل العربي ص ٢٨ ــ ٢٩ .

٤٩. احمد سعيد نوفل / مصدر سابق ٣٠ .

٥٠. احمد سعيد نوفل / مصدر سابق ٣٢ .

٥١. د. ريتشارد ست يفز / الفاتيكان الكنيسة الكاثوليكية ــ القــدس عربية العدد ٧ سنة ١٩٧٩ ص ١٩٥ .

٥٢. يوسف القرضاوي/القدس قضية كل مسلم/مصدر سابق ص ١٧

٥٣. من بيان المركز الاسلامي ورابطة المســلمين الالمـان فــي هاسبورتج عام ١٩٦٩ استنكارا على جريمة احراق القدس والتشويه في مجلة فلسطين العدد ١٠٥ سنة ١٩٦٩ ص ١٥ .

٥٤. احمد سعيد نوفل / مصدر سابق ص ١٩ .

٥٥. د. يوسف القرضاوي / مصدر سابق .

٥٦. احمد سعيد نوفل / مصدر سابق ص ٤٥ .

٥٧. يوسف القرضاوي نقلا عن جريدة الاحداث ١٩٧٠/٧/١٠ مقال للسيد يوسف الغربي " القدس وقانون الكونجرس الامريكي " .

٥٨. مجدي حماد / مصدر سابق ٢٠١ .

٥٩. احمد سالم / مصدر سابق .

٦٠. عبد الوهاب المسيري / مصدر سابق ١٤٧ ــ ١٤٩ .

٦١. بديعة امين / مصدر سابق ص ٣٦ .

٦٢. احمد سعيد نوفل / مصدر سابق ص ٤٥ .

٦٣. ابراهيم العباد / الصهيونية المعاصرة في جنوب افريقيا ١٩٩٥ ص ١٣٦ .